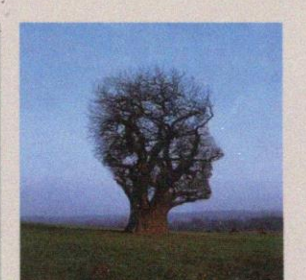
القَصْدِيَّة

بحث في فلسفة العقل

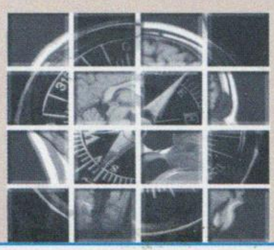




جون سيرل



ترجمة
أحمد الأنصاري





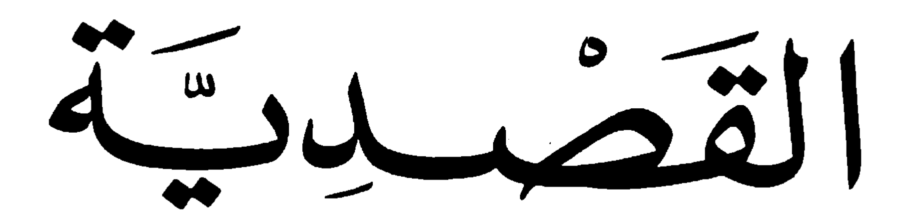
دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان

مكتبتي نزهة جميلة وشائقة في عقول العلماء والمفكرين والأدباء

لتحميل جديد الكتب من الرابط التالي

مكتبة علي مولا

القَصْدِيَّة



بحث في فلسفة العقل

جون سيرل

ترجمة

د. أحمد الأنصاري





بيروت - لبنان

القصديّة

بحث في فلسفة العقل

ISBN: 978-9953-27-870-4

Authorized Translation from the English Language Edition:

Intentionality

An Essay in the Philosophy of Mind

Dar Al Kitab Al Arabi دار الكتاب العربي

P.O.Box 11-5769 ص. ب.
Beirut 1107 2200 Lebanon بيروت، 2200 1107 لبنان
Tel (+961 1) 800811-862905-861178 هاتف
Fax (+961 1) 805478 فاكس
E-mail daralkitab@idm.net.lb بريد إلكتروني

www.dar-alkitab-alarabi.com

صدرت هذه الطبعة باتفاقية نشر خاصة بين الناشر دار الكتاب العربي
ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

المحتويات

مقدمة المترجم 9

مقدمة الكتاب 15

الفصل 1 طبيعة الحالات القصدية 21

الفصل 2 قصديـــة الإدراك 63

الفصل 3 القصد والفعل 111

الفصل 4 السببية القصدية 147

الفصل 5 الخلفية 181

الفصل 6 المعنى 203

الفصل 7 التقارير القصدية للحالات القصدية والأفعال الكلامية 227

الفصل 8 هل المعاني في الرأس؟ 249

الفصل 9 أسماء العَلَم والقصدية 289

الفصل 10 الخاتمة: القصدية والمخ 323

رسالة مؤسسة
محمد بن راشد آل مكتوم

عزيزي القارئ:

في عصر يتسم بالمعرفة والمعلوماتية والانفتاح على الآخر، تنظر مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم إلى الترجمة على أنها الوسيلة المثلى لاستيعاب المعارف العالمية، فهي من أهم أدوات النهضة المنشودة. وتؤمن المؤسسة بأن إحياء حركة الترجمة، وجعلها محركاً فاعلاً من محركات التنمية واقتصاد المعرفة في الوطن العربي، مشروع بالغ الأهمية ولا ينبغي الإمعان في تأخيره.

فمتوسط ما تترجمه المؤسسات الثقافية ودور النشر العربية مجتمعة، في العام الواحد، لا يتعدى كتاباً واحداً لكل مليون شخص، بينما تترجم دول منفردة في العالم أضعاف ما تترجمه الدول العربية جميعها.

أطلقت المؤسسة برنامج «ترجم»، بهدف إثراء المكتبة العربية بأفضل ما قدّمه الفكر العالمي من معارف وعلوم، عبر نقلها إلى العربية، والعمل على إظهار الوجه الحضاري للأمة عن طريق ترجمة الإبداعات العربية إلى لغات العالم.

ومن التباشير الأولى لهذا البرنامج إطلاق خطة لترجمة ألف كتاب من اللغات العالمية إلى اللغة العربية خلال ثلاث سنوات، أي بمعدل كتاب في اليوم الواحد.

وتأمل مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم في أن يكون هذا البرنامج الاستراتيجي تجسيداً عملياً لرسالة المؤسسة المتمثلة في تمكين الأجيال القادمة من ابتكار وتطوير حلول مستدامة لمواجهة التحديات، عن طريق نشر المعرفة، ورعاية الأفكار الخلاّقة التي تقود إلى إبداعات حقيقية، إضافة إلى بناء جسور الحوار بين الشعوب والحضارات.

للمزيد من المعلومات عن برنامج «ترجم» والبرامج الأخرى المنضوية تحت قطاع الثقافة، يمكن زيارة موقع المؤسسة: www.mbrfoundation.ae.

عن المؤسسة

انطلقت مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم بمبادرة كريمة من صاحب السمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم نائب رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي، وقد أعلن صاحب السمو عن تأسيسها، لأول مرة، في كلمته أمام المنتدى الاقتصادي العالمي في البحر الميت ـ الأردن في أيار/مايو 2007. وتحظى هذه المؤسسة باهتمام ودعم كبيرين من سموّه، وقد قام بتخصيص وقفٍ لها قدره 37 مليار درهم (10 مليارات دولار).

وتسعى مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، كما أراد لها مؤسسها، إلى تمكين الأجيال الشابة في الوطن العربي، من امتلاك المعرفة وتوظيفها بأفضل وجه ممكن لمواجهة تحديات التنمية، وابتكار حلول مستدامة مستمدة من الواقع، للتعامل مع التحديات التي تواجه مجتمعاتهم.

مقدمة المترجم

قدّم جون ر. سيرل (John R. Searle) دراسة متعمقة لفلسفة اللغة في كتابيه أفعال الكلام (عام 1969)، والتعبير والمعنى (عام 1979). كان هدفه من دراسة اللغة في هذين العملين إثبات أن فلسفة اللغة ليست إلا فرعاً من فلسفة العقل؛ فليست أفعال الكلام إلا صوراً للفعل الإنساني. وتمثل قدرة العقل الإنساني على تحقيق الاتصال بين الكائن الإنساني والعالم. ويهتم الكتاب الحالي بدراسة قدرات العقل البيولوجية والحالات الفعلية، ويشكل أساساً للكتابين السابقين، ويعتمد عليهما في الوقت نفسه في توضيح آلية عمل الحالات القصدية. يعالج الكتاب مشكلة علاقة العقل بالجسم التي تشكّل محور فلسفة العقل والتي أدت إلى ظهور العديد من الفلسفات مثل الواحدية والثنائية والحادية والمثالية والوظيفية وغيرها من الفلسفات الأخرى التي سعت إلى حل هذه المشكلة. وتعتبر القصدية (Intentionality) من وجهة نظر سيرل الفكرة المحورية التي يمكن أن تقدم حلاً لمشكلة العلاقة بين العقل والمخ؛ فالقصدية ظاهرة بيولوجية طبيعية مثل كل الظواهر الطبيعية الأخرى تخضع للتحليل والملاحظة والسببية إلى آخر ما يميز كل الظواهر الطبيعية الأخرى.

تضمن تحليل القصدية مناقشات واسعة للإدراك والفعل والمعنى والإشارة، والمنطوقات لأسماء العلم ومقولة السببية. اعتمد في تحليل هذه الحالات القصدية على المساواة بين الحالات العقلية وأفعال الكلام، وعلى المقارنة بين هذه الحالات

الفعلية وبعض الظواهر الطبيعية وبخاصة حين ناقش مشكلة السببية. وبالتالي تم نقل صفات أفعال الكلام (فلسفة اللغة) وصفات الظواهر البيولوجية الطبيعية (فلسفة الطبيعة) إلى الحالات القصدية. وقدم ما يمكن تسميته بالمذهب الطبيعي البيولوجي. يكون للحالات القصدية مثل أفعال الكلام شروط للتحقق واتجاه للتطابق من الكلمة للعام أو من العام للكلمة وتتصف في الوقت نفسه مثل الظواهر الطبيعية بالسببية والعملية الاطرادية والواقعية؛ فالحالات العقلية قائمة وموجودة مثل كل الظواهر البيولوجية الأخرى.

وبالرغم من وضوح لغة الكتاب ودقة التحليل والتسلسل المنطقي والغوص وراء المعاني معنىً تلو الآخر إلا أن الكتاب مفعم بالمصطلحات التي يعيد المؤلف صياغة معناها من منظور خاص. كذلك لا يوضح معنى المصطلحات الجديدة التي يضعها بصورة واضحة وإنما يلجأ إلى ضرب الأمثلة التي تعين القارئ على إدراك معناها أو تدفع القارىء إلى متابعة الفصول اللاحقة. الأمر الذي يفرض على القارئ تصور معاني خاصة للمصطلحات(*) حتى يستطيع مواصلة القراءة. وقد يتفق هذا المعنى الخاص مع ما يقصده المؤلف، فهناك قدر كبير من المصطلحات تركها المؤلف من دون تحديد. يصعب قراءة الكتاب بطريقة انتقاء الموضوعات. إذ لا بد من التسلسل في قراءته؛ فالمعاني مترابطة ولا يظهر معناها واضحاً إلا مع تسلسل الفصول؛ فالكتاب أشبه بالنسق الفلسفي التحليلي والتركيبي. واضح أن الكتاب لخاصة الخاصة ويعود بالفلسفة للتخصصات الدقيقة، وبالتالي يعود إلى سجنها في محرابها القديم، ويعزلها عن الحياة العامة وتفقد سمة من سماتها المعاصرة التي كافحت من أجل اكتسابها.

حقيقة تحدد عنوان الكتاب بـ "القصدية" مقالة في فلسفة العقل، إلا أنه لم يربط القصدية بباقي المشكلات العامة بفلسفة العقل. مثل أثر القصدية من كيفية

(*) انظر المعاني المتعددة والمحتملة لمعاني المصطلحات التالية: illocution force, illocutionary act Intentionality with - an - s, illocutionary effect, perlocutionary intenecionality with - a - t, وغيرها من المصطلحات التي تتم الإشارة إليها في هوامش الترجمة (المترجم).

ملاحظة العقل للعالم، وما دور العقل في تشكيل العالم، أو في تحليل التجارب الخاصة مثل تجربة الألم؛ أو دور القصدية في علاقة عقولنا بعقول الآخرين، أو مدى ارتباطها بموقفنا تجاه الأشياء أو ما يسمى بتجربة الاختبار. الأمر الذي جعل الكتاب أشبه بكتب الرياضيات والتحليلات المنطقية الخالصة. وكأن القصدية موضوع مستقل بذاته ليس له علاقة بباقي موضوعات فلسفة العقل. كذلك لم يخرج الكتاب في فصل من فصوله العشرة إلى الحياة الاجتماعية أو العالم الخارجي حتى يبين صلة القصدية بحياة الفرد وقيمه ومثله وعلاقاته الاجتماعية الأخرى أو آرائه الفلسفية والدينية؛ فالقصدية جوهر الدين مثلاً والإيمان قصد قبل أن يكون فعل. حقيقة لقد اهتم المؤلف في ما بعد بالحياة الاجتماعية، إلا انه كان من الضروري ربط القصدية والحالات العقلية بالعالم الخارجي وبالآخرين، وعدم الانغلاق على التحليل اللغوي أو الفن الداخلي، فلا يحيا الفرد، وبخاصة حين يُكوّن مقاصده، في جزيرة منعزلة عن الآخرين.

يصعب تصور كل الكائنات تحيا بصورة معنوية أو اعتبار الحيوان كائناً قصدياً بصرف النظر عن الفروق بين قصدية الحيوان وقصدية الإنسان، حتى يتم تبرير بيولوجية القصدية أو اعتبار القصدية ظاهرة طبيعية بيولوجية مثل الرضاعة وعملية الهضم؛ فغاب عنصر الإرادة من القصدية وأصبحت مجرد ظاهرة مثل الظواهر الأخرى. حقيقة تنبه "سيرل" لقيمة الوعي وفرّق بين القصدية الواعية وغير الواعية، وميّز بين الحالات العقلية القصدية وغير القصدية، إلا أنه أخفق في بيان عنصر الإرادة. درس علاقة القصدية بالإدراك والعقل والمعنى والأسماء، ولم يهتم بدراسة علاقتها "بالإرادة الإنسانية"؛ فضحى بقيمة كبرى يتميز بها الإنسان مقابل إثبات الصفات الطبيعية للقصدية.

تتبع "القصدية" من حيث تكوينها وصلتها باللغة وبأفعال الكلام والأفعال الجسدية الحركية. وربط في تسلسل محكم علاقة القصد القبلي بالقصد من الفعل أو المصاحب للفعل والحركة الجسدية. ووضّح ذلك بمثال رفع الذراع،

وبذلك اتجه بالتحليل إلى الأمام، ثم عاد واتجه بالتحليل إلى الخلف، فحلل مكونات القصدية الداخلية أو ما قبل "القصد القبلي" والتي تُعدّ ضرورية لعمل القصد كالخلفية (مجموعة القدرات اللاقصدية) والشبكة (مجموعة المعتقدات الموجودة بالرأس). وبالتالي تحولت فلسفته إلى الوظيفية وكأنه يفسّر القصدية بوظيفتها وتحديد وظيفة كل عنصر من عناصرها. وأصبح التحليل للقصدية تحليلاً أفقياً من الأمام إلى الخلف ومن الخلف للأمام، والقصدية في المنتصف أي "تؤدي إلى" و"تحقق" في الوقت نفسه، أو سبب ومسبب. لذلك لم يهتم بالتحليل الرأسي إن جاز التعبير؛ فما الذي يدفع فرد لاعتقاد معين دون آخر؟ وما الدافع وراء القصدية؟ بدأ بترجمة الحالات العقلية، وبيّن كيف تتصل بالخلفية والشبكة وتنتهي بالقصد القبلي والقصد المصاحب باعتبارها ظاهرة طبيعية موجودة بالفعل، ولها أسبابها ونتائجها وعلاقاتها السببية. ومع ذلك لم يهتم بالسؤال عن سبب ظهور اعتقاد معين أو رغبة معينة بالذات من المعتقدات والرغبات. هل هناك صلة بين ظهور معتقدات معينة ورغبات معينة وحياتنا العامة الواقعية، وبالتالي تصبح الحياة الاجتماعية مصدراً رئيسياً لحالاتنا العقلية؟ واضح أن المشكلة نشأت من عزل القصدية عن الحياة العملية والإغراق في التحليل النظري الخالص. حقيقة هناك انتقال من القصد القبلي في عملية متسلسلة مطردة إلى شروط التحقق أو الإشباع، وإلى اتجاه المطابقة مع الواقع ولكن لا يمكن حدوث العكس. لم يبحث عن السبب في ظهور هذا القصد القبلي بالتحديد أو تلك الحالة العقلية. وأصبح الأمر وكأنه يتعامل مع ظاهرة طبيعية يصفها ويوضح عملها ولا يبحث عن الأسباب البعيدة لها.

الواضح من المقارنة بين الحالات العقلية وأفعال الكلام، أن الكتاب تأسيس لأفعال الكلام وليس للقصدية. وبالتالي تصبح فلسفة العقل جزءاً من فلسفة اللغة وليس العكس؛ فالقصدية وراء المعنى، والتعبير، واسم العَلَم، أي تمثل البنية التحتية إن جاز التعبير لفلسفة اللغة، وتوضح الفروق بين التعبيرات المختلفة وتفرق بين أنواع العبارات والأساليب اللغوية.

وأخيراً، يمثل الكتاب تحفة فنية منطقية تحليلية، تحمل القارئ إلى آفاق تحليلية عميقة يغوص بها في جوانب العقل الإنساني. ويُعد الكتاب إضافة جديدة للمكتبة العربية لجدة الموضوع وحداثته، الأمر الذي يربط القارئ بالفلسفات المعاصرة ويطلعه على أهم منجزاتها.

د. أحمد الأنصارى

القاهـــــرة 28 / 10 /2008

مقدمة الكتاب

هدفت من هذا الكتاب في المقام الأول محاولة تطوير نظرية في القصدية (Intentionality). وترددت كثيراً في اعتباره يقدم نظرية عامة لها، بسبب عدم مناقشته موضوعات كثيرة كموضوع العواطف مثلاً. ومع ذلك أعتقد أن المنهج الذي تم اتباعه في هذا الكتاب يفيد كثيراً في شرح الظواهر القصدية عموماً.

يعرض الكتاب لمجموعة من الموضوعات المتعلقة بالعقل واللغة. وكان من أهدافه إقامة أساس نظري لكتابيّ السابقين الأول "أفعال الكلام" *(Speech Art)* (جامعة كامبريدج 1969) والثاني "التعبير والمعنى" *(Expression and Meaning)* (جامعة كامبريدج 1979). كما هدفت منه أيضاً أن يشكل أساساً لكل دراسة مستقبلية لمثل هذه الموضوعات. ويتمثل الغرض الرئيس وراء تناولي لمشكلات اللغة، في أن فلسفة اللغة فرع من فلسفة العقل. وتُعد قدرة أفعال الكلام على تقديم الموضوعات وحالات الأشياء في العالم امتداداً لقدرات العقل (المخ) البيولوجية في ربط الكائن العضوي بالعالم. إذ يربط العقل الإنسان بالعالم عن طريق مجموعة من الحالات العقلية كالاقتصاد والرغبة والفعل والإدراك. وما دامت القدرة على الحديث وتقديم الموضوعات والتعبير عن الحالات، جزءاً من قدرة العقل العامة وربط الكائن العضوي بالعالم، فإن التفسير الكامل لفعل الكلام واللغة يتطلب معرفة لكيفية ربط العقل (المخ) الكائن العضوي بالعالم أو الواقع.

على الرغم من أن العبارات والأصوات التي تخرج من فم الإنسان أو العلامات التي يكتبها المرء على الورقة، تعتبر موضوعات موجودة في العالم مثل أي موضوعات أخرى، فإن قدرتها على التعبير تكون مستمدة من قصدية العقل وليس من قدرة ذاتية لها. كذلك لا تُعد قصدية الحالات العقلية من جهة أخرى قصدية مستمدة من صور قبلية، وإنما تحدث من الحالات نفسها؛ فحين يقوم المرء باستخدام عبارة لإصدار حكم معين أو طرح سؤال معين، فإنه لا يستخدم في ذلك معتقداته ورغباته لأن هذه المعتقدات والرغبات تكون لديه بالفعل. كذلك تعتبر الجملة موضوعاً تركيبياً (متعلق بعلم تركيب الكلام)، وتخضع لأفعال إرادية تفرض قدرتها التصويرية عليها. بينما لا تكون المعتقدات والرغبات والحالات القصدية الأخرى موضوعات تركيبية بالرغم من أنه يتم التعبير عنها عادة بعبارات لغوية. ولا تكون قدرتها التمثيلية مفروضة عليها من الخارج بل جوهرية من طبيعتها. لذلك نستطيع القول إن كل ذلك يتفق مع واقعة أن اللغة ظاهرة اجتماعية أساساً، وأن أشكال القصدية وصورها الكامنة وراء اللغة صور اجتماعية أيضاً.

بدأت هذه الدراسة كبحث في جزء من مشكلة المعنى، يختص بكيفية فرض الناس القصدية على كيانات ليست قصدية بطبيعتها، وكيف يحصلون على الموضوعات التي يتمثّلونها. لقد خططت حين بدأت كتابي *"التعبير والمعنى"*، بتخصيص فصل لمعالجة هذه المسألة في الكتاب. ولكن، وكما يحدث في مثل هذه الأمور تحوّل الفصل إلى كتاب منفصل بحد ذاته. وجدت حين بدأت تحليل قصدية الحالات العقلية (الفصل الأول) أن من الضروري بحث قصدية الإدراك (الفصل الثاني) والفعل (الفصل الثالث). ولما كان فهم الإدراك والفعل يتطلب العلّة القصدية، تم تخصيص الفصل الرابع لدراسة السببية القصدية. وانتهت الأبحاث المختلفة إلى النتيجة القائلة، إن القصدية في كل صورها لا تعمل إلا ضد خلفية من مجموعة من القدرات غير التمثيلية (الفصل الخامس). ووصلت إلى هدفي الأساسي من تفسير العلاقات بين القصدية العقلية (الحالات العقلية)،

وقصدية اللغة في "الفصل السادس". ومع ذلك ظلّت أمامي مشكلات كثيرة في "الفصل السابع" تتعلق بالعلاقات بين القصدية مع " a - t "، والقصدية مع " an - s "(*). وتم في الفصلين الثامن والتاسع استخدام النظرية التي تم تطويرها في فصول سابقة لنقد العديد من الآراء المعاصرة الخاصة بموضوع " الإشارة والمعنى"، وتقديم تفسير قصديّ للخبرات المرجعية (indexical expressions)، والمصطلحات الخاصة بالإشارة إلى العبارات التي تتحدث عن أشياء والتي تتحدث عن أقوال. وأخيراً يقدم الفصل العاشر حلاً لما نسميه مشكلة العلاقة بين العقل والجسد أو العقل والمخ.

أتفق مع معظم الآراء المعاصرة في فلسفة العقل في القول "إن الناس لديهم حالات عقلية قصدية بطبيعتها. وأعتقد أن الناس لديهم بالفعل مثل هذه الحالات، بعضها واع والبعض غير واع. وأظن أن الحالات العقلية لديها على الأقل الصفات العقلية التي تظهرها لنا. أرفض أي صورة من السلوكية أو الوظيفية، بما فيها الوظيفية الآلية التي تنتهي إلى إنكار الصفات العقلية للظواهر العقلية. لم أنقد هذه الآراء ووجهات النظر الأخرى في هذا الكتاب. فقد سبق مناقشتها في موضع آخر بالتفصيل[1]. أعتقد أن الدافع لوجود هذه الصور المختلفة للسلوكية والوظيفية لم يكن البحث المستقل والجاد عن الوقائع، وإنما الخوف من أننا إذا لم نجد طريقة للقضاء على الظواهر العقلية التي يتم تفسيرها بنية سليمة، فإننا سوف نعاني من الثنائية وعدم حل مشكلة العلاقة بين العقل والجسد. وفق وجهة نظري تعتبر

(*) سيتم شرح الفرق بين هذين النوعين من القصدية في الفصل الأول. ويميّز سيرل بين القصدية العامة والخاصة، والموجهة وغير الموجهة، والداعية وغير الداعية. والرمزان ليس لهما معنى لغوي وإنما فقط للإشارة إلى نوعي القصدية. (المترجم)

(1) 'Minds brains and program's, *Behavioral and Brain Sciences,* vol. 3 (1980), pp. 417-24; 'Intrinsic Intentionality', *Behavioral and Brain Sciences,* same issue, pp. 450-6: 'Analytic philosophy and mental phenomena', *Midwest Studies in Philosophy,* vol. 5 (1980), pp. 405-23. 'The myth of the computer', *New York Review of books* (1982), vol. xxix, no. 7, pp.3-6.

الظواهر العقلية ظواهر بيولوجية، وتحدث بسبب عمليات المخ وتتحقق في بنية المخ في الوقت نفسه. ويكون الوعي والقصدية وفقاً لهذه الوجهة من النظر أجزاءً من علم الأحياء الإنساني مثل عمليات الهضم والدورة الدموية. ويُعد احتواء العالم على أنظمة معينة وأجهزة مثل "الأمخاخ" من وقائعه الموضوعية. وبالتالي تعد الحالات العقلية من الصفات الموضوعية لهذه الوقائع. لا يكمن الحل الصحيح لمشكلة علاقة العقل بالجسم، في إنكار واقعية الظواهر العقلية وإنما في التقدير السليم لطبيعتها البيولوجية. ونجد المزيد حول هذا الموضوع في الفصل العاشر.

ويمكن القول إن من متعة الكتابة عن "أفعال الكلام" speech acts عدم وجود مذهب فلسفي واضح للبحث فيها. لا نجد أبحاثاً كثيرة في "أفعال الكلام" باستثناء بعض الدراسات الخاصة بالوعود والأحكام. لقد أهمل فلاسفة الماضي معظم أفعال الكلام. ويستطيع المرء بحث أفعال مثل أفعال الشكر والاعتذار والطلب من دون النظر إلى ما قاله "أرسطو" أو "كانط" أو "مِل" عنها. أما حين نأتي للقصدية فيختلف الأمر. إذ قامت نظريات عديدة ومذاهب فلسفية كاملة على النظرية القصدية، فماذا يفعل المرء تجاه هذه النظريات العديدة؟ لقد تعمدت تجاهل مثل هذه النظريات لسببين: الأول، معرفتي لمعظم هذه الدراسات التقليدية عن القصدية. والثاني، اعتقادي أن أملي الوحيد لحل التساؤلات التي قامت عليها هذه الدراسة يتمثل في المقام الأول من جدية أبحاثي وموضوعيتها وصدقيتها. ولا بد من توضيح ذلك، لأن معظم الذين قرؤوا البحث ادعوا اكتشافهم لبعض أوجه الاتفاق مع وجهة نظر الفلاسفة التقليديين الذين يفضلونهم، وربما كانوا محقين في فهمهم لعلاقة هذا الكتاب بالمذهب القصدي التقليدي. ومع ذلك باستثناء بعض العروض الواضحة من جانبي ومناقشاتي لآراء فريج(*)

(*) فريج (1848 - 1925) يعتبر مؤسس المنطق الرياضي الحديث والفلسفة الرياضية وفلسفة اللغة. أهم أعماله "كتاب في تصور لغة صورية رياضية للفكر الخالص" 1879، و"أسس علم الحساب" 1884، و"القوانين الأساسية للحساب" في جزأين 1893-1903، وله عدة مقالات في ترجمات من الكتابات الفلسفية لغوتلب فريج 1952. (المترجم).

وفِتجنشتاين(*)، لم يكن هدف الكتاب استجلاء للمذهب القصدي التقليدي أو تفسيره.

لقد حاولت في طريقة العرض وأسلوب الكتاب، اتباع قاعدة بسيطة مفادها "ما لا تستطيع قوله بوضوح لا تستطيع فهمه". ومع ذلك يواجه كل من حاول الكتابة بوضوح مخاطرة سرعة فهمه وتصنيفه. إذ دائما يقوم القارئ بضم هذا الكاتب في حزمة واحدة مع مجموعة الكتّاب الذين قد قرأ لهم هذا القارئ أو عرف آراءهم. وبالتالي تختفي الخصائص المميزة لهذا الكاتب.

لقد وردت بعض أفكار هذا الكتاب في مقالاتي السابقة. ولطالما اشتكى بعض القراء المهتمين بموضوع "أفعال الكلام" من أن بعض هذه الأفكار قد ظهرت في بعض مقالاتي السابقة. إن تفسير ذلك بات واجباً. لقد وجدت من المفيد تقديم عرض تمهيدي للأفكار أولاً ولتشكيلها، واستخلاص التعليقات والانتقادات التي يمكن أن تواجهها؛ فكانت هذه المقالات التي وردت بها بمثابة رسم تخطيطي وتمهيدي يشبه الرسم التخطيطي الذي يرسمه الفنان قبل رسم اللوحة الكبيرة؛ فيمكن عرض هذه الرسوم التخطيطية وحدها ونجدها تمثل في الوقت نفسه مراحل لرسم اللوحة الأكبر. ولا تتمثل صعوبة العمل الجيد في محاولة عمل كل جزء من أجزائه بصورة صحيحة، وإنما بتنسيق هذه الأجزاء وصبها في المفهوم العام وتماسكها مع بعضها البعض.

بقيت هناك مشكلة ملحة لم تتم الإشارة إليها مباشرة في هذا الكتاب، وكانت من أحد الأسباب الرئيسية التي دفعتني لكتابته. لقد ثبت تمرّد السلوك

(*) فتجنشتاين: (1889 - 1951) فيلسوف نمساوي درس الهندسة وعمل مع " برتراند رسل". أشهر مؤلفاته "رسالة منطقية فلسفية" 1921. وصدر له بعد وفاته "فحوص فلسفية" 1945-1949، و"ملاحظات حول تأسيس الرياضيات" 1937-1967، و"الكتاب الأزرق والكتاب البني" 1933، و"منكرات" 1914، و"ملاحظات فلسفية" 1964، و"البطاقات" 1945، و"النمو الفلسفي" 1969، و"محاضرات ومحادثات في علم الجمال وعلم النفس والاعتقاد الديني" 1972. انظر كتاب حسن حنفي، مقدمة لعلم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة 1991، ص 591. (المترجم).

الإنساني العادي على التفسير والشرح بمناهج العلم الطبيعي، فلماذا؟ لم تقدم لنا مناهج العلوم الطبيعية حين تم تطبيقها على الأفراد وعلى السلوك الجمعي الإنساني نتائج صحيحة كتلك التي ظهرت حين طبقت على الفيزياء والكيمياء. وبالرغم من ظهور العديد من الإجابات في الفلسفة المعاصرة عن مثل هذه الأسئلة، إلا أنها لم تكن كافية. وأعتقد أن الإجابة الصحيحة" تتمثل في معرفة دور القصدية في بنية العقل وليس في وصفه، في كيفية تشكيل السلوك الإنساني وليس في وصف هذا السلوك". وآمل مناقشة تفسير السلوك الإنساني بصورة تفصيلية في دراسة لاحقة. إذ لا يقدم هذا الكتاب إلا بعض الأدوات تمهيداً لمثل هذه المناقشة.

الفصل 1

طبيعة الحالات القصدية

1 ـ القصدية بوصفها توجّهاً

نستطيع القول وكنوع من التمهيد للموضوع، إن القصدية صفة للحالات العقلية والحوادث التي يتم بها التوجه إلى موضوعات العالم الخارجي وأحواله أو الإشارة إليها؛ فإذا كان هناك اعتقاد ما مثلاً، فإنه لا بد أن يكون خاصاً بهذا أو بذاك أو أن تكون الحالة كذا وكذا. وحين أشعر بالخوف فلا بد أن يكون خوفاً من شيء ما أو من توقع حدوث شيء ما. وإن كانت لدي رغبة لا بد أن تكون رغبة في حدوث شيء أو أنّ شيئاً يجب أن يحدث. وحين يكون لدي قصد معين يجب أن يكون قصداً لفعل شيء ما. وهكذا يكون الوضع في جميع الحالات. أطلق المذهب التقليدي الفلسفي على صفة التوجه للموضوعات أو الإشارة إليها والتحدث عنها اسم "القصدية" (Intentionality)، ولكن المصطلح لم يكن دقيقاً وأدى في معظم الحالات إلى نوع من الخلط داخل المذهب التقليدي ذاته. لذلك أود أن أوضح منذ البداية طريقة استخدامي للمصطلح، وبالتالي لا أجد نفسي ملزماً باستعمال الصفات التي ينسبها التراث الفلسفي للمصطلح.

أولا؛ وفق تفسيري لا يمكن وصف كل الحالات العقلية والحوادث أنها قصدية؛ فتُعتبر المعتقدات والمخاوف والرغبات حالات قصدية، بينما لا تُعد الانفعالات والبهجة والقلق غير المبرر حالات غير قصدية. ويتم التمييز بين هذين

النوعين من الحالات وفقاً للطريقة التي يتم بها التعبير عنها، والقيود التي تخضع لها تلك الحالات. إذا قلت لك لدي اعتقاد معين أو أشعر برغبة معينة، فإن من الجائز أن تسأل عن ما الذي أعتقد فيه أو الرغبة التي أتحدث عنها؟ أما الحالات العصبية الانفعالية أو القلق الذي أشعر به قد لا يكون موجهاً إلى شيء معين. وتتصف الحالات العقلية المصاحبة للمعتقدات والرغبات بأنها حالات مباشرة، بينما الحالات التي لا تكون متزامنة مع المعتقدات والرغبات فإنها تعتبر حالات غير مباشرة. فإذا كانت الحالة "أ" قصدية، فلا بد من وجود إجابة لأسئلة مثل: عن أي شيء تكون "أ"؟ وماذا نقصد بـ"أ"؟ وما الشيء الذي تشير"أ" إليه؟ كذلك يكون لبعض الحالات العقلية مواقف تتصف فيها بالقصدية وأخرى لا تتصف بالقصدية؛ فكما تكون هناك صور من البهجة، والإحباط، والقلق، يشعر فيها المرء بالسعادة والإحباط والقلق من دون أن يكون لشعوره بأي منها سبب معين، كذلك فإن هناك صوراً من الحالات العقلية التي يسعد فيها المرء لحدوث هذا أو ذاك أو يشعر بالقلق والإحباط لتوقع حدوث هذا أو ذاك. فلا تكون حالات البهجة والقلق والإحباط غير الموجهة قصدية، بينما تكون الحالات الموجهة منها قصدية.

ثانياً: لا تعني القصدية الوعي. فهناك العديد من الحالات الواعية ليست قصدية مثل الشعور المفاجئ بالسعادة أو الفرح. وهناك العديد من الحالات القصدية ليست واعية. فقد يكون لديّ العديد من المعتقدات التي لا أفكر فيها الآن، بل لم أفكر فيها على الإطلاق. أعتقد مثلاً أن أجدادي قد قضوا حياتهم داخل الولايات المتحدة القارّية. ومع ذلك لم أفكر إطلاقاً في مثل هذا الاعتقاد بصورة واعية. وليست هناك حاجة إلى اعتبار ذلك نوعاً من الكبت كما قال "فرويد" أو غيره؛ فالمسألة ببساطة مجرد معتقدات يختزنها المرء في عقله ولا يفكر فيها على الإطلاق. يقال عادة دفاعاً عن المطابقة بين الوعي والقصدية والتوحيد بينهما، إن الوعي دائماً يكون وعياً بموضوع معين. وما دام هناك وعي فإن المرء يكون واعياً بموضوع معين. من الواضح أن هذا التفسير للوعي يغفل تفرقة حاسمة بين الوعي والقصدية.

حين تكون لدي خبرة واعية بالقلق فإن هناك بالفعل شيئاً تضمه هذه الخبرة، وبالتحديد القلق. ومع ذلك لا بد أن نلاحظ أن معنى حرف الجر "الباء"، هنا يختلف عن معناه في القصدية. حين أنطق مثلاً عبارة "لدي خوف واع من الأفاعي"، فتكون خبرة الشعور بالقلق في حالة القلق مطابقة للقلق. بينما لا يكون الخوف من الأفاعي مطابقاً للأفاعي. تتصف الحالات القصدية وفق استخدامي للمصطلح، بضرورة التفرقة بين الحالة و"ما تشير إليه" هذه الحالة أو تتوجه إليه أو تتعلق به. ولا ينفي ذلك كما سنلاحظ في ما بعد إمكانية وجود الصور" ذاتية الارتداد" (self-referential forms) للقصدية والتي سنناقشها بالتفضيل في الفصلين الثاني والثالث. لا يعني وفق تفسيري حرف الجر " باء" في عبارة "الخبرة بالخوف" نفس معنى حرف الجر "باء" الذي يتم به التعبير عن القصدية(*)؛ فالخبرة والقلق متطابقان وليس هناك فرق بينهما. نرجع في ما بعد إلى المزيد عن الصور الواعية للقصدية. ويكفي أن أوضح الآن أن فئة الحالات الواعية وفئة الحالات العقلية القصدية قد تتداخلان، ولكنهما لا تتطابقان إذ لا يكون لهما وفق استخدامي للمصطلحين معنى واحد ولا تضم إحداهما الفئة الأخرى.

ثالثاً: تُعد المقاصد والقصد مجرد صورة من صور القصدية(**). وليس لهذه المقاصد وضع خاص. لقد أدى التركيز على "القصدية" و"القصد"، إلى تصور أن المقاصد بالمعنى العادي لها دور خاص في النظرية القصدية. ووفق وجهة نظري، لا يكون القصد من القيام بفعل معين إلا مجرد صورة من صور القصدية، تماماً مثل الاعتقاد والأمل والخوف والرغبة والعديد من الصور الأخرى. ولا أعني بذلك أن المعتقدات قصدية وبالتالي، تحتوي بطريقة ما على مفهوم القصد أو أقترح أن المعتقدات تقصد دائماً شيئاً أو أن كل من لديه اعتقاد لا بد أن يكون قاصداً فعل شيء ما بالنسبة إلى هذا الاعتقاد. سأحاول التفرقة بين

(*) حرف الجر "باء (of)": حسب معناها في اللغة العربية.

(**) المقصود التفرقة بين كلمة (intentional) وكلمة (intentionality).

صفة "قصديّ" واسم "القصدية" عن طريق المعنى العلمي لكلا الحدّين؛ فتعني "القصدية" التوجه. ويعني "القصد" قصد عمل شيء معين، ومجرد نوع من أنواع القصدية أو إحدى صورها.

وتوجد جوانب عديدة يتم فيها الخلط بين "القصد" و"القصدية" والعلاقة بينهما. إذ يعتبر بعض الكُتّاب أن المعتقدات، والمخاوف، والآمال، والرغبات أفعال عقلية. الأمر الذي يؤدي إلى الخلط والزيف الذي لا أمل من التخلص منه. يمكن وصف شرب العصير وكتابة الكتب بأنها أفعال، ووصف قيامك بعمليات حسابية في رأسك أو تشكيل صور ذهنية عن البوابة الذهبية بأنها أفعال عقلية. أما الاعتقاد والأمل والخوف والرغبة فليست أفعالاً عقلية على الإطلاق؛ فالأفعال أشياء يفعلها المرء. أما إذا ما سألك فرد ما "ماذا تفعل الآن؟" وأجبت" أعتقد أنها ستمطر الآن"، أو " آمل أن الضرائب ستنخفض"، أو"أخشى انخفاض معدل الفائدة"، فهذه ليست أفعالاً. لذلك لا تعد الحالات القصدية والحوادث التي ندرسها أفعالاً عقلية، وإن كنت سأتناول في الفصل الثالث المقصود بالأفعال العقلية بشيء من التفصيل.

يُعد القول إن المعتقدات والرغبات تقصد شيئاً قولاً خاطئاً ويؤدى إلى الخلط بين الأشياء؛ فالمعتقدات والرغبات حالات قصدية ولكنها لا تقصد شيئاً. ستظهر "القصدية" "والقصدي" وفق تفسيري باعتبارهما أسماء وصفات. وسوف أتحدث عن حالات عقلية معينة باعتبارها" قصدية" أو باعتبارها "قصداً" ولن يكون لفعل "قصد" أي دور يرتبط بهما أو يحقق التطابق بينهما.

هذه بعض نماذج الحالات القصدية: الاعتقاد، الخوف، الأمل، الرغبة، الحب، الكراهية، النفور، المحبة، الشك، التساؤل، المرح، الفرح، الإحباط، القلق، الكبرياء، الندم، الحزن، الاكتئاب، الذنب، التردد، الحيرة، القبول، الصفح، العداء، الإعجاب، التوقع، الغضب، الاحتقار، الاحترام، القصد، السخط، التمني، السعي، التخيل، الخجل، الضغينة، المخاصمة، الرعب، اللذة، البغض، الإلهام، التسلية، خيبة الأمل.

يتصف أعضاء هذه المجموعة بصفتين: الأولى، تكون موجهة بصفة أساسية كما في حالات الحب والكراهية والاعتقاد والرغبة؛ والثانية، تكون قابلة للتوجه كما في حالتي الحزن والفرح. تثير هذه المجموعة عدداً كبيراً من الأسئلة؛ فمثلاً كيف نصنّف أعضاءها وما هي العلاقة بينهم؟ وما هي العلاقة بالتحديد بين الحالات القصدية والموضوعات والمواقف التي تتعلق بها أو تتجه إليها؟ ما هي العلاقة المسماة بالقصدية؟ وكيف نفسر القصدية من دون استخدام كلمة مجازية مثل كلمة "توجّه"؟

يجب ملاحظة أن "القصدية" لا تكون علاقة عادية مثل الجلوس فوق شيء أو ضربه باليد. أستطيع أن أشعر بعدد كبير من الحالات القصدية أو أمارسها من دون وجود الموضوع أو الوضع أو الموقف الذي تشير إليه الحالة القصدية أو تدل عليه. أستطيع أن آمل نزول المطر بالرغم من أن السماء لا تمطر الآن. وأستطيع الاعتقاد أن ملك فرنسا أصلع حتى لو لم يكن هناك ملك أصلع لفرنسا.

II ـ القصدية بوصفها تمثيلاً: فعل الكلام كنموذج

يعرض هذا الفصل الصلة بين الحالات القصدية وأفعال الكلام، وذلك للإجابة عن السؤال التالي: ما هي العلاقة بين الحالة القصدية والموضوع أو حالة الشيء الذي تشير إليه بمعنىً من المعاني؟ الإجابة الذي أقترحها بسيطة جداً. إذ تقدم الحالات القصدية بتمثيل الموضوعات وحالة الأشياء بالمعنى نفسه الذي تمثّل به "أفعال الكلام" الموضوعات وأحوال الأشياء، مع ملاحظة أن هذه الأفعال تكون مشتقة من القصدية وتختلف طرق تمثيلها للموضوعات عن طرق الحالات القصدية كما سنبيّن في الفصل السادس. لقد بات لدينا الآن حدوس واضحة عن كيفية تمثيل العبارات لشروط صدقها، وكيفية تمثيل الأوامر لشروط طاعتها، وكيفية تقديم الوعود لشروط تحققها، وعن كيف حين ينطق المتحدث تعبيراً معنياً يشير إلى موضوع معين. أصبح لدينا بالفعل نظرية في الأنماط المختلفة

لأفعال الكلام. وسأستخدم هذه المعرفة الأولية لتوضيح المعنى الذي تكون به الحالات القصدية تمثيلية.

بداية أود التنبيه إلى خلط شائع. لا أعني لشرح القصدية باستخدام اللغة القول إن القصدية لغوية بالضرورة أو ترتبط باللغة. وإنما أجد المسألة على خلاف ذلك. لقد لاحظت أن الأطفال والحيوانات التي لا لغة لها، ولا تقوم بأفعال كلام، لديها حالات قصدية. لا يستطيع أحد أن ينكر أن الرضّع من الأطفال يريدون شرب اللبن. وأن الكلاب تحب الخروج أو الاعتقاد بأن صاحبها يقف أمام باب المنزل. والواقع، هناك سببان يشجعان على نسب القصدية للحيوانات بالرغم من عدم قدرتها على استخدام اللغة. الأول، إمكانية إدراكنا لتشابه الأساس السببي للقصدية لدى الحيوان مع الأساس السببي لحالاتنا القصدية، فهذه عيون الكلب، وهذا جلده، وهذا أنفه.. إلخ. والسبب الثاني، لا نستطيع تفسير سلوك الكلب مثلاً من دون افتراض القصدية لديه. وحين أحاول تفسير القصدية عن طريق اللغة أعني استخدام معرفتنا الأولية باللغة كوسيلة للشرح والتفسير. وسأبين بمجرد انتهاء محاولة توضيح طبيعة القصدية (في الفصل السادس) أن العلاقة المنطقية بين اللغة والقصدية على العكس تماماً. إذ تُستمد اللغة من القصدية وتُشتق منها وليس العكس. فإن كان اتجاه أصول التربية شرح القصدية باستخدام اللغة، فالتحليل المنطقي يتجه لشرح اللغة باستخدام القصدية.

توجد أربع نقاط للتشابه بين الحالات القصدية وأفعال الكلام:

1 ـ تنطبق التفرقة بين المضمون اللغوي (القضية) وقوة التأثير المعروفة في نظرية أفعال الكلام على الحالات القصدية(*). أستطيع أن آمرك بترك الغرفة، والتنبؤ "بأنك ستتركها"، وأفترض "أنك ستتركها". كذلك أستطيع الاعتقاد أنك

(*) المضمون اللغوي (القضية) (Propositional Content) ويمكن ترجمتها بالمضمون القضوي، كذلك قوة الإنجاز أو القوة المؤثرة (Illocutionary Force) المقصود القوة المؤثرة لفعل الكلام أو في الفعل الكلامي. ويميز"سيرل" بوضوح بين هذين المصطلحين واكتفى بالتمييز بينهما بضرب الأمثلة. راجع كتاب "أفعال الكلام" (المترجم).

"ستترك الغرفة"، وأخشى "أنك ستتركها". وأريد منك "ترك الغرفة". نلاحظ في الحالات الأولى، حالات أفعال الكلام وجود تفرقة واضحة بين المضمون اللغوي (القضية) "أنك سوف تترك الغرفة"، والقوة المؤثرة التي تمثّل فيها المضمون اللغوي في فعل الكلام. كذلك وبالقدر نفسه من المساواة توجد في الفئة الثانية من الحالات تفرقة بين المضمون التمثيلي " أنك سوف تترك الغرفة" والحالة النفسية كالاعتقاد أو الخوف أو الأمل أو أي حالة أخرى قد يحياها الفرد الذي لديه هذا المضمون التمثيلي. لقد بات من المألوف في نظرية أفعال الكلام قيام مثل هذه التفرقة بين المضمون اللغوي (القضية) والقوة التنفيذية أو القوة المؤثرة. كذلك نحتاج لهذه التفرقة في نظرية الحالات القصدية بين" المضمون التمثيلي" والحالة النفسية التي يشعر بها الشخص الذي لديه هذا المضمون التمثيلي.

قد يُعدّ من الأفضل قصد استخدام مصطلح "المضمون اللغوي (القضية)"، على تلك الحالات التي تتحقق لغوياً فقط. واستخدام مصطلح" المضمون التمثيلي" أو " المضمون القصدي" كمصطلحين أكثر عمومية حتى يضمّا كلاً من الحالات القصدية المتحققة لغوياً وتلك التي لا يتم التعبير عنها لغوياً أو لا تتحقق باللغة. كذلك نحتاج للتفرقة بين الحالات كحالة "الاعتقاد" الذي يجب التعبير عن مضمونه في قضية كاملة، وتلك الحالات كحالتي "الحب" و"الكراهية" التي لا يحتاج مضمونها لقضية كاملة. كما أستمر أيضاً في استخدام مفهوم" المضمون اللغوي (القضية) للحالات القصدية لتمييز تلك الحالات التي تحتاج لقضايا كاملة كمضمون لها، سواء تحققت الحالة لغوياً أم لم تتحقق. كذلك أستخدم رموز نظرية أفعال الكلام لتمثيل مضمون أي قضية قصدية بوضع هذا المضمون بين قوسين، ووضع حالة الشخص التي يشعر بها صاحب هذا المضمون خارج القوسين؛ فمثلاً يتم التعبير عن الحالتين القصديتين للشخص الذي يحب"سالي" ويعتقد أن "السماء تمطر" كما يلي:

يحب (سالي)، يعتقد (أن السماء تمطر).

ستكون معظم التحليلات في هذا الكتاب خاصة بالحالات التي لها مضامين لغوية أو لها قضايا ذات اتجاه[*]. ومع ذلك من الضروري أن نوضح نقطة مهمة بالنسبة إلى علاقة الحالة القصدية بالقضية. فلا يكون لكل الحالات القصدية قضية كاملة كمضمون قصدي لها بالرغم من القول إن كل الحالات القصدية يجب أن يكون لها مضمون تمثيلي، سواء جاء في شكل قضية كاملة أم لا. ويُعد هذا الشرط أمراً ضرورياً بالنسبة إلى الحالات القصدية أكثر منه بالنسبة إلى أفعال الكلام، طالما قد لا يكون لبعض أفعال الكلام أي مضمون على الإطلاق مثل: "آخ"، و"أهلاً"، و"مع السلامة".

2 ـ تنطبق التفرقة المألوفة بين الاتجاهات المختلفة للتطابق في نظرية أفعال الكلام على الحالات القصدية[1]. بينما نفترض دائما تطابق أفراد فئات الإثبات من أفعال الكلام كالأحكام والأوصاف.. إلخ، بطريقة ما مع عالم خارجي مستقل، وقد ننجح في هذا التطابق أو نفشل، وبالتالي نحكم بصدقها أو كذبها، فإننا لا نفترض بالنسبة إلى فئة أخرى من هذه الأفعال، أي فئة عبارات الأمر والطلب والوعد والتعهد أن تطابق هذا العالم الخارجي وإنما تغيّره. نفترض أن تؤدي مثل هذه العبارات إلى حدوث تغيّرات في العالم لتجعله متطابقاً مع "المضمون اللغوي" لفعل الكلام. ولا نحكم بصدقها أو كذبها في حال نجاحها أو فشلها، وإنما نقول أحكاماً من قبيل طاعتها أو عدم طاعتها، تحققها أو عدم تحققها، ثم المحافظة عليها أو نقضها. نستطيع التفرقة بين هاتين الفئتين من الأفعال وفق اتجاه المطابقة؛ فبينما تتجه الفئة المثبتة إلى التطابق من الكلمة إلى العالم، تتجه الفئة المباشرة والآمرة من العالم إلى الكلمة، فإذا كانت العبارة ليست صادقة فإن العيب يكمن في العبارة ذاتها وليس في العالم. أما إذا لم يتم تنفيذ

(*) قضايا ذات اتجاه (Propositional Attitude)، ويتم ترجمة المصطلح أحياناً باتجاهات القضية، وسيتم توضيح معنى ذلك بالتفصيل في ما بعد. (المترجم)

(1) لمزيد من المعلومات حول اتجاه التطابق (Direction Of Fit) انظر: J.R. Searle "A taxonomy of illocutionary acts", *in Expression and Meaning* (Cambridge: Cambridge Univesity press, 1979) pp. 1-27.

الأمر أو المحافظة على العهد فليس العيب في "الأمر" أو "العهد" بل في عالم الشخص العاصي للأمر أو الناقض للعهد. نستطيع القول إن فكرة اتجاه المطابقة مسؤولة عن تحقيق التوافق. فإذا كانت العبارة خاطئة فالعيب في العبارة ذاتها (اتجاه المطابقة من الكلمة إلى العالم). أما إذا كان الوعد قد تم نقضه فالعيب في صاحب الوعد (اتجاه المطابقة من العالم إلى الكلمة). كما توجد أيضا حالات ليس بها اتجاه للمطابقة. فإذا اعتذرت عن"إهانة وجّهتها إليك" أو"هنأتك على حصولك" على الجائزة، فإن هدف فعل الكلام ليس إثبات هذه القضايا أو الأمر بتنفيذ الأفعال التي وردت بها، وإنما التعبير عن أسفي أو سعادتي لما ورد بمضمون القضية[2].

يحدث مثل هذا الأمر بالنسبة إلى الحالات القصدية. فإذا ظهر خطأ اعتقادي فإن الخطأ أو العيب يكون في الاعتقاد وليس في العالم. ويتضح ذلك ببساطة في قدرتي على تصحيح الموقف بتغيير اعتقادي، أي يمكن القول إن المسؤولية في التطابق مع العالم تقع على كاهل "الاعتقاد". وحين تفشل عملية التطابق يتم تصحيح الموقف بتغيير الاعتقاد. بينما حين أفشل في تحقيق مقاصدي أو إشباع رغباتي، لا أستطيع تصحيح الموقف في هذه الحالة بتغيير مقاصدي أو رغباتي، أي يمكن القول إن الخطأ يكمن في العالم عند فشل عملية المطابقة مع القصد أو الرغبة. لا أستطيع تصحيح الوضع وإصلاح الأشياء بالقول إن الخطأ كان خطأ الرغبة أو القصد مثلما كان الخطأ خطأ في الاعتقاد. تشبه المعتقدات العبارات، فقد تكون صحيحة أو خاطئة. وتتجه عملية المطابقة من العقل إلى العالم. أما الرغبات والمقاصد فلا تستطيع أن تكون خاطئة أو

(2) قد يُعد القول باختلاف حالات المطابقة محيراً، وذلك طالما أن المطابقة تعني التماثل. فإذا تماثل "أ" مع "ب" فإن "ب" يتماثل مع "أ". وربما نتخلص من هذه الحيرة إذا نظرنا إلى حالة بعيدة عن اللغة وليست موضع خلاف. عندما تذهب سندريلا إلى محل الاحذية لشراء حذاء، فإنها تختار الحذاء المناسب لمقاس قدميها (يكون اتجاه المطابقة من الحذاء الى القدم). بينما حين بحث الأمير عن صاحب محل الاحذية أخذ الحذاء، وطلب البحث عن قدم يناسب مقاسه (يكون اتجاه المطابقة من القدم الى الحذاء).

صحيحة وإنما توصف بأنها مشبعة أو متحققة أو قد تم إنجازها. لذلك يمكن القول إن عملية المطابقة تتجه من العالم إلى العقل. علاوة على ذلك، توجد حالات قصدية ليس لها اتجاه للمطابقة أو شيء تتناسب معه؛ فإذا أسفت على "إهانتك" أو "سعدت بحصولك على الجائزة"، واحتواء أسفي على" اعتقاد" بإهانتك و"رغبة" في محوها، واحتواء سعادتي على"اعتقاد" بحصولك على الجائزة و"رغبة" في حصولك عليها، فإن أسفي وسعادتي لا يمكن وصفهما بالصواب أو الخطأ. لا نستطيع وصفهما بالطريقة نفسها التي نصف بها الاعتقاد أو تحقيقهما بالطريقة نفسها التي تحقق بها الرغبات. ربما يكون شعوري بالأسف والسعادة متفقاً مع اتجاه مطابقة الاعتقاد من العقل إلى العالم أو غير متفق معه، ولكن شعوري بالأسف والسعادة ليس له اتجاه للمطابقة بذاته. سنتناول في ما بعد بمزيد من التفصيل هذه الحالات القصدية المعقدة.

3 ـ تظهر الصلة الثالثة بين الحالات القصدية وأفعال الكلام، في أننا عند تقديم فعل كلامي ذي مضمون لغوي، نعبر عن حالة قصدية معينة بهذا المضمون اللغوي (القضية). وتُعد هذه الحالة القصدية شرطاً لصدقية هذا النمط من الفعل الكلامي؛ فمثلاً إذا أصدرت حكماً على "أ" فإني أعبر عن اعتقاد تجاهه. وإذا وعدت بفعل "س" أعبّر عن نيّة القيام بفعل "س". وإن أعطيت أمراً لك بفعل "ص" أعبر عن رغبتي بأن تفعل "ص"، وأتمنى أن تفعله. وحين أعتذر عن فعل ما، أعبر عن حزني لقيامي بهذا الفعل. وعندما أهنىء فرداً فإني أعبر عن سعادتي بنجاحه. تكون كل هذه الروابط بين هذه الأفعال وشروط الصدق القصدية باطنية أي ليست الحالة القصدية المعبر عنها مجرد حالة مصاحبة للفعل الكلامي. إذ يُعتبر تقديم الفعل الكلامي بالضرورة تعبيراً عن الحالة القصدية المطابقة له. ويظهر ذلك واضحاً في مفارقة "مور"؛ فلا تستطيع القول"إن الثلج يتساقط ولكن لا أعتقد أنه يتساقط"، أو"آمرك بالتوقف عن التدخين ولكن لا أريد أن تتوقف عن التدخين"، أو "أعتذر عن إهانتك ولكن ليس أسفاً على إهانتك"، أو "أرسل لك التهاني على نيل الجائزة ولست سعيداً

بحصولك عليها"، وهكذا. وتتأتى غرابة مثل هذه القضايا بسبب الفصل بين الفعل والحالة القصدية. إذ يكون تقديم الفعل الكلامي في حد ذاته تعبيراً عن حالة قصدية مطابقة لهذا الفعل. وبالتالي، يُعد من التناقض ومن الأمور الشاذة أن نقدم فعلاً كلامياً وننكر في الوقت نفسه وجود الحالة القصدية المطابقة له[3].

لا يعني القول إن الحالة القصدية التي تشكل شرط الصدقية والمعبر عنها في الفعل الكلامي أن المرء يكون لديه دائما الحالة القصدية التي يعبر عنها. إذ قد يكذب المرء أو يقدم فعلاً كلامياً زائفاً. ولما كانت حالة الكذب أو أي فعل كلامي زائف يتم التعبير عنه بفعل كلامي، وبالتالي يعبر عن حالة قصدية، فإن المرء لا يكون لديه الحالة القصدية التي يعبّر عنها هذا الفعل. لاحظ أن هناك نوعاً من التوازن بين الأفعال وشروط صدقيتها القصدية، فيكون اتجاه مطابقة الفعل الإنجازي عموماً هو شرط الصدق نفسه. ونلاحظ أن في الحالات التي لا يكون للفعل فيها اتجاه للمطابقة، يتم افتراض صدق المضمون اللغوي (القضية). وتضم الحالة القصدية المطابقة اعتقاداً معيناً؛ فمثلاً: حين أعتذر عن التعثّر بـ"قطّك" أكون معبراً عن الندم للتعثر بـ"القط". ويفترض "الاعتذار" صحة قضية "تعثري بالقط". ويضم "الندم" اعتقاداً أني قد تعثرت بالقط.

4 ـ ينطبق مفهوم" شروط التحقق"(*) بشكل عام على كل من أفعال الكلام والحالات القصدية في حالة وجود اتجاه للمطابقة؛ فنقول مثلاً: "إن العبارة صادقة أو كاذبة"، و"الأمر قد تم الرضوخ إليه أو لم يتم"، و"العهد قد تم صيانته أو نقضه". ننسب في كل حالة من هذه الحالات مدى نجاح الفعل أو

(3) توجد بعض الحالات التي يتم فيها استثناء هذا المبدأ، وبخاصة حين يفصل المرء بين فعل الكلام ونفسه. مثال" من واجبي أن أبلغك بأن "س" قد فعل كذا وإن كنت لا أعتقد ذلك". أو "آمرك أن تهجم على التحصينات التي أقامها العدو وإن كنت لا أرغب بذلك شخصياً". وتشبه هذه الحالات الكلام الذي ينقله الفرد عن غيره أو يقوله نيابة عنه، فينطق المتحدث العبارة ولا يلزم نفسه بما يترتب عليها.

(*) شروط التحقق: (Condition of Satisfaction). ويمكن ترجمتها أحياناً بشروط الإشباع أو الرضا أو شروط النجاح (المترجم)

فشله في مطابقة الواقع في الاتجاه المحدد للتطابق والمستمد من هدف الفعل ذاته. ونستطيع تسمية هذه الشروط باسم "شروط التحقق" أو "شروط النجاح". ونقول إن العبارة تحققت إذا كانت صادقة، وتحقق الأمر إذا تم تنفيذه وطاعته، وتم تحقق الوعد إذا لم ينقض.. وهكذا. ونلاحظ أن" مفهوم التحقق" أو النجاح أو" الإشباع" ينطبق بوضوح على الحالات القصدية أيضاً؛ فيكون اعتقادي صحيحاً إذا كانت الأشياء التي أعتقد بها مقصودة. وتتحقق رغباتي إذا تم إشباعها. ويعني ذلك أن مفهوم "التحقق أو "النجاح"، مفهوم طبيعي لكل أفعال الكلام والحالات القصدية. وينطبق بشكل عام في كل حالة يكون لها اتجاه للتطابق[4].

يجب أن ندرك بصورة واضحة أن كل فعل كلامي له اتجاه للتطابق، لن يتحقق الفعل الكلامي إلا إذا تحققت أو أشبعت الحالة النفسية المعبّر عنها، فتكون شروط تحقق الفعل الكلامي والحالة النفسية التي يعبر عنها شروطاً واحدة أو الشروط نفسها. لذا مثلاً: تكون عبارتي صحيحة إذا كان الاعتقاد المعبّر عنه صحيحاً. وتتم إطاعة أمري إذا تم إشباع الرغبة التي يعبّر عنها. وتكون قد تمت صيانة العهد إذا تم تنفيذ القصد الذي يُعبر عنه. كذلك، يجب أن نلاحظ أن مثلما تكون شروط تحقق الفعل الكلامي باطنيّة تكون شروط تحقق الحالة القصدية داخلها؛ فما يجعل عبارة "الثلج لونه أبيض" أنها كذلك أي أن لها شروط تحقق خاصة بها وليس بغيرها. كذلك، ما يجعل "رغبتي في نزول المطر" رغبة حقيقية يتمثل في أن هناك شروطاً معينة سوف تحقق هذه الرغبة أو تشبعها، وليس أي شروط أخرى غيرها.

تقدم لنا هذه الصلات أو الروابط بين الحالات القصدية وأفعال الكلام صورة معينة للقصدية تتمثل في ما يلي: تتكون كل حالة قصدية من مضمون تمثيلي في حالة نفسية معينة. تمثل الحالات القصدية الموضوعات وأحوال

(4) توجد بعض الحالات المحيرة مثل الشك في أن "أ" موجود أو التساؤل حول وجوده. هل نقول إن شكي قد تحقق إذا وجد "أ" أم إذا لم يوجد؟

الأشياء بالمعنى نفسه الذي تمثل به أفعال الكلام الموضوعات وأحوال الأشياء - وإن كانت تقوم بذلك بوسائل متعددة وطرق مختلفة. وكما يكون حكمي "أن السماء تمطر" يمثل حالة معينة للأشياء، كذلك يكون اعتقادي" أن السماء تمطر" تمثّلاً لحالة معينة للأشياء. وكما يكون أمري للسيد "سام" بترك الغرفة يرتبط بالسيد "سام" نفسه ويطلب قيامه بفعل معين من جانبه، كذلك تكون رغبتي أن يترك سام الغرفة تتحدث عن سام وتمثّل قيامه بفعل معين من جانبه. واضح أن مفهوم "التمثيل" مفهوم غامض. ونستطيع حين نطبقه على اللغة أن نستخدمه ليس للإشارة فقط، وإنما أيضاً للتنبؤ ولتحديد شروط الصدق أو شروط التحقق عموماً؛ فإذا ما استخدمنا مفهوم " التمثيل" بالمعنى المبهم نفسه، نستطيع القول إن الحالات القصدية ذات المضمون اللغوي ولها اتجاه للتطابق، تقدم شروط تحققها بالمعنى نفسه الذي تمثّل به أفعال الكلام ذات المضمون اللغوي (قضية) ولها اتجاه للتطابق وشروط تحققها.

إذا جاز لنا استخدام مفاهيم مثل" تمثيل" (Representation) و"شروط التحقق" (Conditions Of Satisfaction) سنحتاج المزيد من التوضيح لمعانيها. لم يوجد مصطلح تعرّض لسوء فهم مثل مصطلح "التمثيل" في تاريخ الفلسفة. استخدم هذا المصطلح بمعنى يختلف تماماً عن المعنى الذي استخدمه به التراث الفلسفي أو الذكاء الاصطناعي أو علم النفس المعرفي. حين أقول مثلاً إن "الاعتقاد" "تمثيل"، لا أعني أنه عبارة عن صورة. أو أقدم تفسيراً لمعنى أو أن "الاعتقاد" يعيد صياغة شيء قد تم تقديمه من قبل أو أنه شيء يستطيع المرء أن يدرك شروط تحققه من دراسته أو فحصه. لقد قصدت استخدام المصطلح بالمعنى نفسه الذي يُستخدم به في أفعال الكلام؛ فيعني معنى "التمثيل" الذي يُقدّم به "اعتقاد" معين شروط تحقق المعنى نفسه الذي تقدم به العبارة شروط تحققها؛ فيعني القول إن "اعتقاداً معيناً تمثيل" أن هذا الاعتقاد له مضمون لغوي وحالة نفسية. ويُحدد مضمونه اللغوي (القضية المصاغ بها) مجموع شروط تحققه في ظروف معينة. وتحدد حالته النفسية اتجاه مطابقة هذا

المضمون اللغوي. ويتم كل ذلك بطريقة تسمح بتفسير هذه المفاهيم، أي "المضمون اللغوي" و"اتجاه المطابقة" بنظرية في علم الكلام. وأود الإشارة أخيراً إلى أننا نستطيع بالرغم مما أوضحته حتى الآن، الاستغناء عن مصطلحي "التمثيل" (Representation) و"التمثّل" (Represent) ونكتفي بالمفاهيم الأخرى. وذلك طالما أن استخدام مصطلح "التمثيل" لا يتعلق بأي شيء وجودي، وليس إلا مجموعة رموز مختصرة تم الاستعانة بها في نظرية "أفعال الكلام" (Theory of Speech Art). وأناقش في ما بعد بعض الفروق بين الحالات القصدية وأفعال الكلام.

تختلف الطريقة التي استخدمت بها مصطلح "التمثيل" عن الطرق التي تم استخدامه بها في الذكاء الاصطناعي (Artifcial Intelligence) وعلم النفس المعرفي. إذ أحاول تعريف "التمثيل" بواسطة "مضمونه" و"حالته" وليس من خلال بنيته الصورية. لم أجد حقيقة أي معنى واضح لوجهة النظر القائلة إن كل "تمثيل" عقلي يجب أن تكون له" بنيته" الصورية أي بالمعنى نفسه الذي تكون به للعبارات " بنية" لغوية صورية. يمكن أن نقول بعيداً عن التعقيدات الخاصة بمفهومي "الشبكة" و"الخلفية" اللذين سأتناولهما في ما بعد، إن من الممكن صياغة العلاقات بين تلك المفاهيم كما يلي: تتكون كل حالة قصدية من "مضمون قصدي" و"حالة نفسية". وحين يصاغ "المضمون" في عبارة كاملة يوجد اتجاه للمطابقة، ويحدد "المضمون القصدي" شروط تحققه. ويجب الحصول على شروط التحقق أي تلك الشروط التي تحددت بواسطة "المضمون القصدي" إذا أردنا إشباع الحالة النفسية أو تحققها. ويُعد لهذا السبب تعيين "المضمون" تعييناً لشروط التحقق. فإذا كان لدي اعتقاد "أن السماء تمطر"، يكون مضمون اعتقادي " أن السماء تمطر". وتكون شروط التحقق" أن السماء تمطر بالفعل"، وليس مثلاً "أن تكون الأرض مبتلة". وما دام كل تمثيل بالعقل أو باللغة أو بالصور أو بأي شيء آخر صحيحاً في ضوء شروط معينة وليس في ضوء أي شروط أخرى، فإن"شروط التحقق" يتم تمثيلها في ظل وجود عناصر معينة.

يواجه مصطلح أو تعبير"شروط التحقق" أو "شروط الصدق" الوضع نفسه الذي واجهه مصطلح "التمثيل". إذ يظهر الغموض واللبس بين "الطلب" و"الشيء المطلوب"؛ فإذا اعتقدت مثلاً أن السماء تمطر، فإن شرط تحقق هذا الاعتقاد أو إشباعه أن يكون هناك تساقط للمطر (الطلب). وهذا ما يتطلبه اعتقادي حتى يوصف بأنه اعتقاد صحيح؛ فإذا كان اعتقادي صحيحاً بالفعل فلا بد من وجود حالة معينة في العالم. وتتمثل هذه الحالة بالتحديد في حدوث المطر (الشيء المطلوب) والتي تعد شرطاً لتحقيق اعتقادي أي شيء يوجد في العالم بالفعل لإشباع اعتقادي. أعتقد أن هذا الغموض قد يكون نافعاً إذا أدرك المرء قلة ضرره. ولما كانت التعليقات التي ظهرت حول أعمالي الأولى كثيرة، وبالتالي أدت إلى سوء فهم وخلط لآرائي[5]، فإن من الضروري توضيح هذين المصطلحين أينما ذكرا.

باختصار وتلخيصاً لما سبق، نستطيع تفسير "القصدية" بالقول إن "شروط التحقق" تشكل مفتاح فهم "التمثيل"، فتعد كل حالة قصدية ذات اتجاه للمطابقة "تمثيلاً" لشروط التحقق أو الإشباع.

III - بعض التطبيقات والإضافات للنظرية

تظهر مجموعة كبيرة من الأسئلة بمجرد طرح هذه الآراء السابقة. ماذا نقول عن الحالات القصدية التي ليس لها اتجاه للمطابقة؟ وهل تعد تمثيلات أيضاً؟ وإذا كانت تمثيلات فما هي شروط تحققها؟ وماذا عن الخيال والتخيّل؟ هل الأهواء وهم؟ وماذا تمثل هذه الأشياء؟ وماذا عن الوضع الوجودي لكل هذه الموضوعات؟ هل تُعد هذه الحالات القصدية كائنات عقلية غامضة؟ ألا نملأ العالم بمجموعات من أحوال الأشياء حتى نحقق هذه الكيانات العقلية؟ وماذا عن القصدية الموجهة، كيف تتطابق معه؟ وماذا عن المفهوم التقليدي للموضوع

(5) كما في: J.M. Mohanty "Intentionality and noema" *journal of philosophy*. vol, 78, "no. 11 (November 1981) p.714.

القصدي وما يزعم عن "اللاوجود القصدي" (Intentional Inexistence))؟ (برينتانو)[*].

كذلك توجد بعض الاعتراضات الشكيّة. فقد يظهر من يعترض بأن كل تمثيل يتطلب وجود "فعل قصدي" و"فاعل" يقوم بعملية "التمثيل". فإذا كان "التمثيل" يتطلب من يقوم به، ووجود "فعل قصدي" للتمثيل، فإن التمثيل يحتاج لوجود القصدية، وبالتالي، لا يمكن استخدامه لتفسيرها. وأخيراً ألم تبيّن المنافشات العديدة "للنظرية السببية للإشارة"، أن هذه الكيانات العقلية (في الرأس) ليست كافية لبيان كيفية إشارة اللغة أو العقل للأشياء في العالم؟

لا نستطيع الإجابة عن هذه الأسئلة دفعة واحدة. أحاول في هذا الفصل الإجابة عن بعضها بطريقة تساعد على تطبيق النظرية وتوسيعها. أريد أن أبين الصعوبات وكيف يخلّصنا هذا التناول من الإجابة عن بعض مشكلات الفلسفة التقليدية.

1ـ تتمثل الميزة الأولى لمثل هذا التناول للنظرية، وإن كانت ميزة محدودة، في أنها تمكننا من التمييز بوضوح بين "الصفات المنطقية" للحالات القصدية ووضعها الوجودي. ليس السؤال عن الطبيعة المنطقية مشكلة وجودية على الإطلاق، ومع ذلك حين نسأل مثلاً عن ما هو الاعتقاد؟ تفترض الإجابات التقليدية أننا نسأل عن المقولة الوجودية التي يندرج تحتها الاعتقاد، بينما الأمر لا يتعلق هنا بالصفات الوجودية للقصدية وإنما بخصائصها المنطقية. قالت بعض الإجابات التقليدية إن الاعتقاد هو تعديل "للأنا الديكارتي، ولأفكار هيوم" السابحة في العقل، وللتفسيرات السببية للسلوك الإنساني بطريقة معينة. وبالرغم من الخطأ

(*) فرانز برينتانو (Franz Brentano) (1838 - 1917) عالم نفس وفيلسوف ألماني. أهم مؤلفاته علم النفس عند أرسطو 1867؛ علم النفس من وجهة النظر التجريبية 1874؛ في أصل المعرفة الأخلاقية 1884؛ في مستقبل الفلسفة 1893؛ المراحل الأربع للفلسفة 1895؛ الحدس والوضوح (المترجم).

الواضح لمثل هذه الإجابات، إلا أنها تبين أنها إجابات لسؤال مختلف تماماً. إذا نظرنا إلى معنى السؤال عن ما هو الاعتقاد وحقيقته؟ نلاحظ أن الإجابة يجب أن تتعلق بالخصائص المنطقية للاعتقاد؛ فيُعتبر الاعتقاد مضموناً لغوياً لحالة نفسية معينة. وتحدد هذه الحالة "اتجاه مطابقة" العقل مع العالم. يحدد "مضمونه اللغوي" شروط تحققه. يجب وصف الحالات القصدية بعبارات ومصطلحات قصدية إذا أردنا أن نحافظ على جوهرها، أما حين نسأل عن وجود الاعتقاد والحالات القصدية الأخرى، فإن الإجابة تأتي من خلال ما نعرفه عن كيفية عمل العالم؛ فتحدث الحالات القصدية في بنية المخ وتتحقق فيها. وتتمثل أهمية إجابة هذا السؤال الثاني في واقعتين: الأولى، أن الحالات القصدية تكون لها علاقات سببية مع الخلايا العصبية كما تكون لها علاقات سببية مع الحالات القصدية الأخرى. والواقعة الثانية، أن الحالات القصدية تتحقق داخل الخلايا العصبية للمخ. ويرى أصحاب "الثنائية" الذين يدركون الدور السببي للجوانب العقلية، أنهم يجب أن يفترضوا لهذا السبب ذاته وجود مقولة أنتولوجية منفصلة. ويرى الفيزيائيون الذين يؤكدون أن جماجمنا لا توجد بها إلا العقول، أنهم لهذا السبب ذاته يجب أن ينكروا وجود أي تأثير سببي للعناصر العقلية للمخ أو حتى وجود هذه العناصر ذاتها. أعتقد أن كلتا النظريتين خاطئتان. إذ تحاولان حل مشكلة علاقة العقل بالجسد، بينما الحل الصحيح لهذه المشكلة يتمثل في تجاهُلها أو اعتبارها غير قائمة أصلاً. ليست مشكلة علاقة العقل بالجسد مشكلة حقيقية على الإطلاق، ومثلها مثل مشكلة "عمليات الهضم بالمعدة". وسيتم توضيح ذلك في الفصل العاشر.

لا نحتاج للإجابة عن سؤال عن كيفية تحقق "الحالات القصدية" في العالم أكثر من حاجتنا للإجابة عن سؤال عن كيفية تحقق "فعل لغوي" معين. يمكن أن يتحقق الفعل اللغوي في الكلام والكتابة باللغة الفرنسية أو الألمانية أو على شاشة السينما أو في الجريدة. ومع ذلك لا يرتبط هذا التحقق بصفاته المنطقية. إننا نعتبر الشخص الذي ينشغل بالسؤال عن مدى تطابق أفعال الكلام

مع الظواهر الطبيعية مثل الموجات الصوتية قد خانه التوفيق؛ فليس لعمليات تحقق الحالات القصدية أي علاقة بخصائصها المنطقية، تماماً مثل عدم ارتباط وجود صور تحقق "أفعال الكلام" بخصائصها المنطقية. تنشأ الخصائص المنطقية للحالات القصدية من كونها "تمثّلات". ويمكن أن يكون لها، مثل "الكيانات اللغوية"، صفات منطقية، بالطريقة نفسها التي لا يمكن أن يكون بها للحجارة والأشجار صفات منطقية، بالرغم من العبارات التي تتحدث عن أن هذه الحجارة والأشجار يمكن أن يكون لها صفات منطقية. فتشبه الحالات القصدية الكيانات اللغوية ولا تشبه الحجارة والأشجار. وبالتالي تُعد هذه الحالات "تمثلات".

غالباً ما يصعب حل مشكلة فِتجنشتاين المشهورة بالنسبة إلى "القصد" إذا ما طرحنا السؤال التالي: حين أقوم برفع ذراعي إلى أعلى، ماذا يبقى إذا "حذفت" واقعة حركة ذراعي إلى أعلى[6]؟ من الواضح استحالة الإجابة عن هذا السؤال طالما نصرّ على إجابة تتعلق بالوجود. وتصبح الإجابة بسيطة جداً إذا ما تخلصنا من هذه النظرة الوجودية للقصدية. إذ يبقى لنا مضمون قصدي - ذراعي يرتفع إلى الأعلى كنتيجة للقصد من الفعل - في حالة نفسية معينة أي الحالة القصدية (انظر الفصل الثالث). ويكشف لنا عدم اقتناعنا بهذه الإجابة أو شعورنا بعدم كفايتها، أن لدينا فهماً خاطئاً للقصدية ولنسقها. إذ ما زلنا نبحث عن شيء يطابق كلمة "القصد"، في حين أن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يطابق القصد هو القصد ذاته.. لا نحتاج لمعرفة معنى "القصد" أو أي حالة قصدية أخرى ذات اتجاه للمطابقة أن نعرف مقولتها الوجودية النهائية، وإنما نحتاج لمعرفة ما يلي:

أولاً: ما هي شروط تحققها؟

(6) Wittgenstein: *"Philosophical Investigations"* (Oxford: Basill Blackwell 1953) part 1, para. 621.

ثانياً؛ ما هي العناصر التي تقوم عليها هذه الشروط الممثلة بواسطة الحالة القصدية؟

ثالثاً؛ ما هي الحالة النفسية كالاعتقاد، والرغبة، والقصد.. إلخ، الخاصة بهذه الحالة القصدية؟

وتعني معرفتنا لثاني هذه المسائل معرفتنا بالأولى بالفعل، طالما أن شروط التحقق تكون ممثلة دائماً في عناصر معينة. وتُعد معرفة الإجابة عن السؤال الثالث كافية لإعطائنا معرفة "باتجاه المطابقة" بين المضمون التمثيلي وشروط التحقق.

2 ـ تتمثل الميزة الثانية لمثل هذا التناول، في تقديمها إجابة بسيطة للمشكلات الوجودية التقليدية الخاصة بوجود الموضوعات القصدية. ليس الموضوع القصدي إلا موضوعاً مثل أي موضوع آخر. ولا يوجد وضع وجودي خاص به على الإطلاق. ليس الموضوع القصدي إلا موضوعاً لحالة قصدية أو الشيء الذي تضمه هذه الحالة. فإذا كان "بيل" معجباً بالرئيس كارتر، فإن الموضوع القصدي لحالة إعجابه هو الرئيس "كارتر". أي الشخص الفعلي وليس أي كائن متوسط بين بيل وكارتر. فإذا لم يوجد لكل من أفعال الكلام والحالات القصدية موضوع يحقق المضمون اللغوي، فإن هذه الأفعال وتلك الحالات لا يتم تحققها، إذ لا يوجد في مثل هذه الحالة موضوع يشير إليه فعل الكلام، وليس هناك موضوع قصدي للحالة القصدية. وإذا لم يحقق شيء النسبة المشار إليها من مضمون التمثل، فإن الحالة القصدية لا يكون لها موضوع قصدي. وكما لا يكون القول "إن ملك فرنسا أصلع" حكماً صادقاً، فليس "لفرنسا ملك أصلع"، كذلك لا يكون "الاعتقاد" بأن"ملك فرنسا أصلع" صحيحاً، إذ ليس لفرنسا ملك أصلع. فلقد جانب الصواب كلاً من القول" إن ملك فرنسا أصلع"، والتمني أو الرغبة في"أن يكون ملك فرنسا أصلع" للسبب نفسه، أي عدم وجود ملك لفرنسا. فلا يوجد في مثل هذه الحالات "موضوع قصدي"

للحالة القصدية أو "موضوع مشار إليه" في الحكم. لم تعد تدفعنا عدم صحة أحكامنا بسبب فشلنا في الإشارة لموضوعها، إلى افتراض وجود كائن "مينونغ"(*) لكي تدور أحكامنا حوله. فلقد أدركنا أن" المضمون اللغوي" لا يحققه شيء، وبهذا المعنى لا نتحدث عن شيء. كذلك، وبالطريقة نفسها، أعتقد أننا نفشل في إشباع حالتنا القصدية بسبب عدم وجود الموضوع الذي يشير إليه مضمونها. ويجب ألا تدفعنا واقعة الفشل إلى افتراض وجود كائن "مينونغ" المتوسط، كموضوع قصدي لهذه الحالة. يكون للحالة القصدية "مضمون تمثيلي"، ولكنه لا يكون "عن" مضمونها القصدي، أو موجهاً إليه. ويرتبط جزء من هذه الصعوبة بحرف الجر "عن" الذي قد يتعلق بـ"المفهوم" أو بـ"الماصدق" أو بـ"القراءة القصدية" بشكل عام. فيكون، بأحد المعاني "القول" أو "الاعتقاد" "إن ملك فرنسا أصلع"، يقصد الحديث عن ملك فرنسا. وبالتالي، لا يترتب على ذلك وجود الموضوع الذي يتحدثان عنه(**)؛ فالحديث يتعلق بـ"المفهوم". أما إذا نظرنا إلى هذا القول والاعتقاد من حيث" الماصدق" فإنه ليس هناك موضوع يتحدثان "عنه"، فليس هناك ملك لفرنسا. ووفق تفسيري من الضروري أن نميز بين "مضمون الاعتقاد" (القضية) و"موضوعات" الاعتقاد (الموضوعات العادية).

حقيقة تُعد بعض حالاتنا القصدية ضرباً من الخيال والتخيل، ولكنها لا تختلف إطلاقاً عن بعض أفعالنا الكلامية الخيالية. وطالما أن إمكانية الخطاب الخيالي تعد في حد ذاتها نتاجاً للتخيل والخيال، فإنها لا تفرض علينا أن تكون فئة الموضوعات المشار إليها أو "الموصوفة" مختلفة عن موضوعاتنا العادية. وإنما تلزمنا بافتراض وجود كل موضوعات القصة الخيالية. وبالتالي أقترح أيضاً

(*) مينونغ (1835 - 1928) Meinong، فيلسوف نمساوي، تلميذ برينتانو. أهم أعماله: بحوث نفسية وأخلاقية في نظرية القيمة 1894، في الافتراض 1907، نظرية في الموضوع 1904، في الإمكانية الواقعية 1915، ومقالات مجموعة 1914. (المترجم)

(**) المقصود: المضمون التمثيلي والمضمون القصدي (المترجم)

أن إمكانية وجود الصور المتخيلة والخيالية للقصدية، لا تلزمنا "الاعتقاد" في وجود فئة من الموضوعات المقصودة تختلف عن موضوعاتنا العادية، وإنما تلزمنا فقط بافتراض وجود كل موضوعات حالاتنا القصدية. ولا يعني هذا القول أنه ليس هناك مشكلات بالنسبة إلى الخيال والتخيل، وإنما أعني أن هذه المشكلات تُعد جزءاً من مشكلات تحليل الخطاب الخيالي.

يتكوّن الخطاب التخيلي من سلسلة من الأفعال الكلامية المزعومة، وبالتالي يخرج من معيار الأحكام العادية أي معيار المطابقة بين "الكلمة والعالم". لا يلتزم المتكلم بصواب عباراته الخيالية مثلما يلتزم بصدق أحكامه العادية. كذلك حين يتخيل العميل فإنه يشكل سلسلة من "التمثّلات" ولكنه يهمل تطبيق قاعدة المطابقة بين العقل والعالم؛ فليست هذه المضامين التمثيلية مضامين معتقدات وإنما مجموعة من الأفكار والآمال. يكون للتخيلات والخيالات مضامين ولذا يبدو أن لها شروطاً للتحقق. ويكون للأحكام المزعومة أيضاً مضمون ولذلك تبدو أن لها شروطاً للصدقية. ومع ذلك نلاحظ في كلتا الحالتين أنه قد تم إهمال شروط التحقق بصورة متعمدة؛ فلا يعني عدم تحقق الحكم أنه ليس حكماً صحيحاً. ولا يعني عدم تحقق الحالة الخيالية أن العالم لا يحوى شيئاً يتطابق معها[7].

3 ـ إذا كانت الحالات القصدية تتكون من مضامين للأحوال النفسية المتنوعة، فإن من الخطأ القول إن الاعتقاد مثلاً، يتكون من علاقة بين حدين هما "صاحب الاعتقاد" و"القضية". كذلك يُعد من الخطأ أيضاً القول إن الحكم عبارة عن علاقة بين المتحدث والقضية. يجب أن تكون القضية مضموناً للحكم أو الاعتقاد وليست موضوعاً لهما؛ فيكون مضمون الحكم أو الاعتقاد في عبارة "كان ديغول فرنسياً" هو قضية "كان ديغول فرنسياً". ولا يتجه الحكم إليها أو يتحدث عنها، وإنما يكون الحكم أو الاعتقاد عن "ديغول"، ويمثل ديغول بأنه

(7) لمزيد من المناقشة حول موضوعات التخيل انظر The logical status of fictional discourse, *in* *Searle, Expression and Meaning.*pp. 58 - 75.

فرنسي بسبب احتوائه للمضمون اللغوي وحالة التمثل الخاصة به؛ فإذا كنا نصف في العبارة القائلة "إن جون ضرب بيل" العلاقة بين جون وبيل، كما لو كان ضرب جون موجهاً إلى بيل، فإننا لا نستطيع أن نصف العبارة القائلة "إن جون يعتقد أن القضية" بأن اعتقاده موجه للقضية. لذلك قد يكون من الأقرب إلى الصواب القول في حالة الأحكام إن الحكم يكون مطابقاً للقضية إذا قصد به ذلك. كذلك في حالة الاعتقاد يكون هذا الاعتقاد مطابقاً إذا تم تفسيره أو فهمه بوصفه اعتقاداً. حقيقة يوجد بالفعل علاقة حين ننسب حالة قصدية لشخص معين، ولكنها لا تكون علاقة بين الشخص والقضية، وإنما علاقة "تمثّل" بين الحالة القصدية والأشياء التي تمثلها. ومع ذلك يجب أن نتذكر أنه بالنسبة إلى التمثّلات عموماً من الممكن وجود حالة قصدية من دون وجود شيء يحققها أو يُشبعها. ولئن كان هناك من يقول إن العبارات المعبرة عن قضايا ذات اتجاه، وتصف العلاقة بين العميل والقضية ليست طريقة خاطئة في التحدث، إلا أنها من وجهة نظري تُعد الخطوة الأولى في سلسلة من الأخطاء التي تؤدي إلى القول إن هناك فرقاً أساسياً بين العبارات التي تتحدث عن أقوال والعبارات التي تتحدث عن أشياء. وستتم مناقشة هذا الموضوع مرة أخرى في الفصل الثامن[8].

4 ـ تحدد كل حالة قصدية شروط تحققها، بأن تحدد وضعها في شبكة الحالات القصدية الأخرى. وتكون في الوقت نفسه ضد ما يسمى بـ"الخلفية" أي مجموعة الفروض المسبقة السابقة على الحالة القصدية، والتي لا تكون هي نفسها حالات قصدية أو جزءاً من شروط تحقق الحالة القصدية ذاتها. ويبيّن المثال التالي ما نقصده: لنفترض في لحظة معينة أن جيمي كارتر قرر ترشيح نفسه لرئاسة الولايات المتحدة. ونفترض أن هذه الرغبة أو الحالة القصدية قد تحققت وفقاً لنظرية الوجود العقلي التي يفضلها كل فرد؛ فحين يقول في نفسه "أريد ترشيح نفسي لرئاسة الولايات المتحدة"، يصبح لديه صورة ذهنية معينة

(8) فعلاً إن مصطلحات راسل المتعلقة بالعبارات المعبّرة عن قضايا هي مصدر غموض، لانها تفترض ان الاعتقاد مثلاً هو موقف تجاه قضية أو بشأنها.

في جزء معين في مخه تختص بتحقيق هذه الرغبة. ونفترض أنه فكّر باطنياً ومن دون كلام وعزم قائلاً في نفسه "أريد القيام بذلك". دعنا الآن نفترض أيضاً حدوث هذه الحالة العقلية نفسها في مخ إنسان يحيا في العصر البلستي في مجتمع الصيد البدائي منذ آلاف السنين؛ فكان لديه الصورة الذهنية نفسها المطابقة لرغبة كارتر، ووجد نفسه ينطق العبارة التالية: "أريد ترشيح نفسي لرئاسة الولايات المتحدة". نلاحظ أنه مهما كان هناك تطابق بين أسلوبي التحققين فإن الحالة العقلية للرجل البدائي لا يمكن أن تكون الرغبة في الترشح لرئاسة الولايات المتحدة. لماذا؟ من الواضح أن الظروف ليست مناسبة. وماذا يعني ذلك؟ لتوضيح ذلك، دعنا نوضّح باختصار الوضع الذي يسمح لحالة كارتر باكتساب شروط تحققها؛ فلكي تمتلك الرغبة في الترشيح لرئاسة الولايات المتحدة، يجب أن تكون هذه الرغبة عالقة بشبكة كاملة من الحالات القصدية الأخرى. حقيقة من السهل اعتبار هذه الحالات القصدية نتيجة منطقية ترتبط بالحالة الأولى أي قضايا يجب تحققها حتى يمكن تحقيق القضية الأصلية، إلا أن ذلك يُعد تفسيراً خاطئاً؛ فليس كل الحالات القصدية داخل الشبكة يكون لها علاقة منطقية بالحالة الأولى. لذلك، يجب أن تكون هناك مجموعة من المعتقدات السابقة على رغبة كارتر للترشح حتى يمكن تكوين هذه الرغبة ذاتها. يجب بأن يكون لديه الاعتقاد أن نظام الولايات المتحدة السياسي نظام رئاسي، وتجرى الانتخابات فيها بشكل دوري. ويتضمن ذلك بالضرورة تنافس مرشحي الحزبين الجمهوري والديمقراطي. كذلك يجب أن يكون لهذه الحالات القصدية شروط الإشباع، وتوظف أو تعمل كل الشبكة القصدية ضد "خلفية" أو ما أسميه ضد الإمكانات العقلية غير "التمثلية"، حيث يتم افتراض طرق أساسية لفعل الأشياء، وأنواع معينة تعرفنا طريقة فعلها. ويتم كل ذلك بصورة مسبقة، أي قبل ظهور الحالة القصدية.

ويجب توضيح أمرين والتمييز بينهما: الأول، أن الحالات القصدية تكون أجزاءً عامة من مجموعة شبكات أن الحالات القصدية، وليس لها شروط إشباع إلا بالنسبة إلى وضعها في الشبكة. ويطلق على هذه النظرة للحالات القصدية

اسم المذهب العكسي، وهي نظرة شائعة في الفلسفة المعاصرة. الأمر الثاني، يوجد بالإضافة إلى هذه الشبكة من التمثلات "خلفية" مكونة من الإمكانات العقلية غير التمثلية. ولا تكون لها شروط للإشباع لأنها لا تعمل عمل التمثلات وإنما تعمل في مقابلها. وإذا كانت نتائج هذا الأمر الثاني من الصعب الدفاع عنها، فإن من الممكن معرفة نتائجها. وعلينا أن ننتظر الفصل الخامس لمعرفة النتائج. وينتج عن هذين الأمرين: أولاً، أن الحالات القصدية ليس لها اعتقاد معين، فليس هناك إجابة محددة إذا ما سألت عن عدد معتقداتي بالتحديد. ثانياً، لا يمكن تحديد شروط إشباع الحالات القصدية بصورة مستقلة وإنما يعتمد تحديدها على الحالات القصدية الأخرى داخل الشبكة وعلى ما يوجد في الخلفية.

5 - يقدم هذا التفسير حلاً لمشكلة تقليدية في فلسفة العقل. ويمكن التعبير عن هذه المشكلة في صورة اعتراض على التفسير: "لا نستطيع تفسير القصدية باعتبارها تمثّلاً إذ لكي يكون هناك تمثّل لا بد من وجود العميل، فإذا كان الاعتقاد تمثلاً، فإن ذلك بسبب وجود عميل معين قد استخدمه كتمثيل لموضوع. ومع ذلك لا يقدم ذلك لنا أي تفسير للاعتقاد لأنه لم يخبرنا عن ما قام به العميل لاستخدام اعتقاده بوصفه تمثلاً. كذلك تحتاج النظرية إلى وجود مجموعة أقزام كل له قصديته الخاصة حتى تستطيع أن تستخدم المعتقدات كتمثلات لها. وإذا ما تتبعنا ذلك للنهاية فإنها تتطلب عدداً لا نهائياً من الارتدادات، يعني من "الأقزام الصغيرة" أي الوسائط، طالما أن كل قزم يجب أن تكون له حالات قصدية مستقبلية حتى يستطيع استخدام الحالات القصدية الأصلية كتمثّلات أو لكي يستطيع القيام بأي استعمال لها".

ويعتقد "دينيت" أن ذلك يُمثل مشكلة حقيقية، وأطلق على المشكلة اسم "مشكلة هيوم". ويرى أن الحل يتمثل في افتراضِ وجود جيش كامل من الكائنات الصغيرة الغبية[9]. والحقيقة، لا أعتقد أن ذلك يمثل مشكلة حقيقية.

(9) D.Dennett: *Brainstorms*, (Montgomery,Vermont: Bradford Books, 1978) pp. 122 - 5

ويمكن أن يقدم تفسيرنا رؤية لحلها. يحدد المضمون القصدي وفق تفسيرنا شروط التحقق، ويكون هذا المضمون كامناً في باطن الحالة القصدية. ولا يمكن أن يحصل العميل على اعتقاد أو رغبة من دون أن يكون لها شروط للتحقق؛ فمثلاً، يكون جزء من الاعتقاد "أن السماء تمطر"، أن يكون المرء واعياً بأن الاعتقاد يتحقق أو يُشبع إذا أمطرت، ولا يتحقق إن لم تمطر. لا يعني ذلك أن هذه الشروط قد تم فرضها على الاعتقاد حين تم استعماله بطريقة معينة وليس بطريقة أخرى، لأن الاعتقاد بهذا المعنى لم يتمّ استخدامه على الإطلاق. لذلك نستطيع القول وفق هذا المعنى إن الاعتقاد يُعد "تمثيلاً" وفق طبيعته الجوهرية، أي سمة ذاتية به. إذ يتكون الاعتقاد من حالة قصدية وحالة نفسية. يحدد المضمون شروط تحققه التي تظهر مصحوبة باتجاه معين للمطابقة. لا يحتاج الاعتقاد إلى حالة قصدية خارجية حتى يصبح "تمثلاً"، لأنه إذا كان اعتقاداً حقيقياً يكون "التمثل" جزءاً من طبيعته الجوهرية. ليست هناك حاجة إلى كائن غير قصدي أو إلى موضوع صوري أو إلى مركب لغوي تركيبي يصاحب الاعتقاد الذي يستخدمه العميل. باختصار تُعد المقدمة التي بدأ بها الاعتراض مقدمة زائفة. ويُعد القول إن التمثيل يحتاج إلى عميل يستخدم كائنا معيناً لتحقيقه قولاً خاطئاً. قد يُعتبر هذا القول صحيحاً بالنسبة إلى الصور والعبارات الخاصة بالقصدية المشتقة، ولكنه لا ينطبق على الحالات القصدية. قد نجد من الأفضل قصر استعمالنا لمصطلح "التمثيل" على الصور أو العبارات، حيث نستطيع التفرقة بين الكائن ومضمونه التمثيلي. أما في حالة الاعتقاد أو الرغبة، فمن الصعب إجراء مثل هذه التفرقة، إذ لا يكون المضمون التمثيلي للاعتقاد أو الرغبة منفصلاً عنهما. ولا يعني القول: إن العميل يكون واعياً بشروط الإشباع لمعتقداته ورغباته، أنه يجب أن يحصل على حالات قصدية منظمة أخرى عن حالاته المنظمة الأولى، لأن ذلك يعني الارتداد إلى ما لا نهاية. وما دام المضمون القصدي كامناً في باطن الحالات القصدية، فإن الوعي بشروط التحقق يكون جزءاً من الوعي بالاعتقاد أو الرغبة المقصودة.

6 – يقدم هذا التفسير حلاً بسيطاً لمشكلة العلاقة بين القصدية تجاه القول والقصدية تجاه الشيء(*). تُعد القصدية تجاه "القول" صفة لفئة معينة من العبارات والأحكام والكيانات اللغوية الأخرى. يُقال إن العبارة قصدية لغويّة (قوْل) إذا فشلت في تحقيق اختبارات تتعلق بـ"الماصدق" والقابلية للاستبدال؛ فيقال عن عبارة "يعتقد جون أن الملك آرثر قتل السير لانسلوت" أنها تتعلق بقول لأن لها معنى واحداً. وذلك لأنها لا تسمح بأية إضافة للتعبيرات الدلالية اللاحقة لكلمة "يعتقد". ولا تقبل أي تبديل في العبارات ذات الدلالة نفسها. تختلف المشكلة التقليدية لمثل هذه العبارات في عدم سماح استخدمها في تكوين حكم معين بحدوث العمليات المنطقية المعيارية. وذلك طالما أن الكلمات المتضمنة في العبارة يكون لها معانيها الشائعة نفسها، وتعمل صفاتها المنطقية بالطريقة نفسها التي تعمل بها دائماً، ويكون معناها أيضاً واضحاً من الكلمات المكونة لها. ستتم الإجابة عن مثل هذا السؤال بالتفصيل في الفصل السابع. وتتمثل الإجابة عادة في القول طالما أن عبارة "يعتقد جون أن الملك آرثر قتل السير لانسلوت" تستخدم لوضع حكم عن حالة قصدية والتعبير عن"اعتقاد جون"، وطالما أن الحالة القصدية "تمثل" فإن القول يكون "تمثّلاً للتمثل". ولذلك سوف تعتمد شروط صحته على صفات "تمثيل التمثيل" وعناصره، وتكون في هذه الحالة صفات"اعتقاد جون" وليست صفات الموضوعات وأحوال الأشياء التي جاءت داخل اعتقاد جون. ويعني ذلك أنه طالما كانت العبارة" تمثيل للتمثيل" فإن صدقيتها لا تضم عموماً شروط صدق التمثيل الذي تمثله، فيكون اعتقاد جون صحيحاً فقط إذا كان هناك شخص مثل"الملك آرثر" وشخص مثل" السير لانسلوت"، وقتل الأولُ الثاني. أما قولي إن "جون يعتقد أن الملك آرثر قتل السير لانسلوت" يمكن فهمه وتفسيره ويتصف بالصدق حتى لو لم توجد مثل

(*) القصدية تجاه القول intentionality with - an-s (قصدية لغوية) تخص 'مفهوم'، والقصدية تجاه الشيء intentionality with a - t (قصدية شيئية) تخص 'ماصدق'، وذلك من صفات التفرقة بين القصدية العامة والخاصة والموجهة وغير الموجهة التي سبق الإشارة إليها في الهامش في الفصل الأول (المترجم)

هذه الشروط السابقة لصحته، أو من دون النظر إلى الشروط المتعلقة بصوابه. ولا تتطلب صحة قولي إلا أن يكون لجون اعتقاد، وأن الكلمات اللاحقة لكلمة "يعتقد جون" تعبر عن المضمون التمثيلي لاعتقاده. ونلاحظ بهذا المعنى أنه لا يكون قولي عن اعتقاده "تمثيل للتمثيل" وإنما يكون "تقديم للتمثيل". وذلك طالما أنني حين نقلت اعتقاده قدمت محتوياته من دون إلزام نفسي بشروط صحة اعتقاده.

يُعد الاعتقاد بوجود علاقة تطابق بين قصدية القول والقصدية تجاه الشيء، من المعتقدات الخاطئة في الفلسفة المعاصرة؛ فليس هناك أدنى تشابه بينهما؛ فقصدية الشيء صفة للعقل (المخ) يستطيع بها تمثل الأشياء الأخرى. أما قصدية القول فتتعلق بفشل عبارات معينة وأحكام في إشباع اختبارات منطقية معينة تخص الأشياء والواقع. وتتمثل الرابطة الوحيدة بينهما في أن بعض العبارات الخاصة بالقصدية تجاه الأشياء تكون متعلقة بأقوال أو بعبارات تقريرية.

نشأ الاعتقاد أن هناك تلازماً بين قصدية القول والقصدية الشيئية من خطأ مستوطن في مناهج فلسفة اللغة. يتمثل في الخلط بين صفات التقارير مع صفات الأشياء التي يتناولها التقرير. حقيقة تُعد الحالات القصدية الشيئية أساساً تقارير قصدية تتعلق بالقول. ومع ذلك لا يعني هذا أن الحالات القصدية المتعلقة بالأشياء هي الحالات القصدية نفسها المتعلقة بالأقوال. حقيقة إن القول إن "جون يعتقد أن الملك آرثر قتل السير لانسلوت" حالة قصدية تقريرية. إلا أن اعتقاد جون ذاته ليس متعلقاً "بمفهوم" معين. إنه يتعلق بالماصدق والأشياء. ويُعد صحيحاً إذا كان هناك "س" الملك آرثر، و"ص" السير لانسلوت، وأن "س" قتل "ص". ويُعد ذلك واقعة مثل أي واقعة أخرى. يُقال عادة، ولأسباب خاطئة تماماً، إن كل الكيانات القصدية مثل القضايا والحالات العقلية تعد حالات قصدية تتعلق بالمفاهيم والأقوال. والواقع أن ذلك يعتبر تفسيراً خاطئاً تماماً مستمداً من الخلط بين صفات التقارير وصفات الأشياء التي تتحدث عنها هذه

التقارير. حقيقة أن هناك بعض الحالات القصدية تتعلق بالأقوال والتعبيرات كما سنبين بعد ذلك، إلا أن من الخطأ القول بوجود تلازم بين قصدية القول وقصدية الشيء إن جاز التعبير؛ فيكون اعتقاد جون متعلقاً بـ الماصدق بالواقع بالرغم من أن عبارتي عنه قولاً تتعلق بالمفهوم.

السؤال الذي يفرض نفسه الآن حول شروط التحقق: هل تعد هذه الشروط داخلية (تتعلق بالمفهوم والمعنى) أم خارجية (تتعلق بالأشياء والماصدق)(*)؟. من الواضح وجود خلط فلسفي كبير في هذا السؤال. إذا ما فكرت في شروط التحقق كصفات للعالم الذي يُشبع أو يحقق حالة قصدية معينة، فمن السخافة أن نسأل هل هي شروط خارجية أم داخلية؟ إذا كان لدي اعتقاد صحيح "أن السماء تمطر" فإن هناك صفات معينة للعالم تجعل اعتقادي صحيحاً. وليس هناك معنى للسؤال هل هذه الصفات داخلية (تتعلق بالمفهوم) أم خارجية (تتعلق بالماصدق). إن ما يحاول السؤال طرحه يتمثل في ما يلي: هل تعيينات ومواصفات شروط التحقق للحالات القصدية تكون داخلية أم خارجية؟ وتعتمد الإجابة عن هذا السؤال على كيف يتم تحديد هذه المواصفات. تكون شروط تحقق اعتقاد جون "أن قيصر عبر نهر رابيكون" كما يلي:

أ ـ عبر قيصر نهر رابيكون

وتعد (أ) في حد ذاتها خارجية (Extensional) (ماصدق). ولكنها لا تحدد الشروط كشروط للتحقق. لذلك تختلف عن:

ب ـ شروط تحقق اعتقاد جون هي أن قيصر عبر رابيكون.

ولا تشبه (ب) رقم (أ) لأنها داخلية وتتعلق بالمفهوم. ويتمثل الفرق بينهما في أن رقم (أ) تقرر شروط التحقق، بينما رقم (ب) تقرر أنها شروط. ورقم (أ) "تمثيل"، ورقم (ب) "تمثيل للتمثيل".

(*) - داخلي، يتعلق بالمفهوم أو بالتعريفات والأوصاف: (Intentional)؛
- خارجي يتعلق بالماصدق والأشياء (Extentional).

7 - لقد قدمنا مفهوم قصدية الشيء بالطريقة التي تنطبق بها على الحالات العقلية، ومفهوم قصدية القول بالطريقة التي تنطبق بها على الجمل والكيانات اللغوية. وبات من السهل الآن بعد توضيح صفات قصدية الشيء وقصدية القول وعلاقاتهما بعضهما ببعض، أن نوضح كيف يضم كل مفهوم منهما الحالات العقلية والكيانات اللغوية.

أ - تُعد العبارات القصدية الخاصة بالأقوال عن القصدية الخاصة بالأشياء مستمدة من أن هذه العبارات عبارة عن "تمثلات للتمثلات". ولما كانت الحالات القصدية الشيئية "تمثلات"، فليس هناك ما يمنع هذه الحالات القصدية الشيئية أن تكون أيضاً "تمثلات للتمثلات". وبالتالي تشارك هذه الحالات القصدية الشيئية الحالات القصدية التقريرية من حيث وجود عبارات وأحكام خاصة بها؛ فمثلاً كما يكون قولي "إن جون يعتقد أن الملك آرثر قتل السير لانسلوت" حالة قصدية خاصة بالقول، والقول"تمثيل" لاعتقاد جون، فإن اعتقادي"إن جون يعتقد أن الملك آرثر قتل السير لانسلوت" يُعد حالة قصدية لحالة عقلية لأنها حالة "تمثّل" لاعتقاد جون. وبالتالي تعتمد شروط تحققها على صفات "التمثيل للتمثيل" وليس على الأشياء التي يمثلها "التمثل" الأصلي. ومع ذلك لا يترتب على واقعة أن اعتقادي حالة قصدية تصف اعتقاداً أن يكون"اعتقاد جون" حالة قصدية تصف اعتقاداً أيضاً، فيكون اعتقاده متعلقاً بالمفهوم (خارجي) ويكون اعتقادي عن اعتقاده يتعلق بالمعنى والمفهوم (داخلي).

ب - لقد حاولت فهم قصدية الحالات العقلية بالاعتماد على فهمنا لأفعال الكلام. واعتمدت على صفة "التمثيل" بالتحديد لتلك الأفعال؛ أي اعتمدت على قصديتها الشيئية (تمثل الأشياء). لذلك ينطبق مفهوم القصدية الشيئية على كل من الحالات العقلية والكيانات اللغوية، مثل أفعال الكلام والعبارات والخرائط والرسوم التخطيطية والصور.

ولعلنا لهذا السبب، لا نستطيع اعتبار تفسير القصدية الذي قدمته في هذا

الفصل تحليلا منطقياً بمعنى تقديم شروط ضرورية وكافية ومفاهيم أبسط. إذا حاولنا النظر للتفسير بوصفه تحليلاً، فإننا ندور في حلقة مفرغة. وذلك طالما أن صفة أفعال الكلام التي قد استخدمتها لتفسير قصدية حالات عقلية معينة، صفة قصدية أساساً أي قصدية أفعال الكلام. وأعتقد أن من المستحيل تقديم تحليل منطقي للقصدية العقلية بمجموعة من المفاهيم البسيطة. وذلك طالما أن القصدية صفة أساسية كامنة في أعماق العقل وليست مجرد مركب منطقي أو عنصر منطقي تم بناؤه وتركيبه من مجموعة من العناصر الأبسط. ليس هناك وجهة نظر محايدة نستطيع من خلالها إدراك العلاقات بين الحالات القصدية والعالم، ثم نقوم بعد ذلك بوصفها بلغة غير قصدية. ولذلك لا يمكن تفسير القصدية إلا باستخدام مفاهيم قصدية.

كانت خطتي حتى الآن استخدام فهمنا لأفعال الكلام وكيف تعمل، ثم تفسير عمل قصدية الحالات العقلية. ولذلك بدأ يظهر لنا السؤال التالي: ما العلاقة بين قصدية الحالات العقلية وقصدية العبارات اللغوية؟ أي ما العلاقة بين القصدية العقلية والقصدية اللغوية؟

IV - المعنى

يوجد اختلاف واضح بين الحالات القصدية وأفعال الكلام بسبب المصطلح اللغوي الذي نستخدمه؛ فالحالات العقلية حالات، وأفعال الكلام أفعال بمعنى أفعال قصدية أو تعبيرات قصدية. وتتمثل أهمية هذا الاختلاف في الطريقة التي يرتبط بها فعل الكلام بتحققه المادي. إذ يتضمن إنجاز الفعل الكلامي إنتاج بعض الكائنات المادية كالضوضاء التي يحدثها الفم أو العلاقات التي ترسم على الورق. بينما تكون المعتقدات والمخاوف والآمال قصدية بطبيعتها؛ فحين نحاول وصف المخاوف والمعتقدات والآمال والرغبات ننسب إليها القصدية، بينما أفعال الكلام يكون لها مستوى مادي للتحقق وليست قصدية بطبيعتها. ليس هناك صفة قصدية جوهرية لفعل النطق أو للضوضاء التي تخرج من الفم أو العلامات التي

ترسم على الورق. السؤال الآن: كيف ننتقل من المادي إلى الدلالي؟ كيف ننتقل من الأصوات التي تخرج من الفم إلى الفعل الكلامي؟ أعتقد أن المناقشة التي تمت في هذا الفصل تقدم لنا طريقة جديدة للإجابة عن السؤال. ويمكن عرض مشكلة المعنى كما يلي: كيف يمكن فرض القصدية على كائنات ليست قصدية بطبيعتها مثل الأصوات والعلامات التي لا تفسر إلا بوصفها ظواهر مادية في العالم مثل أي ظواهر أخرى؟ يستطيع "النطق" أن يكون قصدياً تماماً مثل "الاعتقاد"، إلا أن قصدية الاعتقاد باطنية وجزء من طبيعته بينما قصدية النطق مشتقة. السؤال الآن كيف تكون قصدية النطق مشتقة؟

يوجد مستويان للقصدية عند أداء الفعل الكلامي. يوجد أولاً الحالة القصدية المعبر عنها، ويوجد ثانياً "القصد"، بالمعنى العادي للكلمة وليس بالمعنى الفنّي لها، الذي يصدر النطق به. إذاً، تُعد هذه الحالة القصدية الثانية أي القصد الذي يتم به تقديم الفعل، هي التي تهب القصدية للظواهر المادية، فكيف يحدث ذلك؟ يتم تقديم إجابة مستفيضة في الفصل السادس، ومع ذلك نستطيع القول بصفة عامة إن: العقول تفرض القصدية على كائنات ليست قصدية بطبيعتها. ويتم ذلك بأن تنسب شروط التحقق الخاصة بالحالة النفسية المعبّر عنها إلى الكائن المادي الخارجي، أي تمنحه شروط التحقق نفسها الخاصة بالحالة النفسية. ويمكن وصف المستوى المزدوج للقصدية في الفعل الكلامي بالقول: حين أنطق بصورة قصدية عبارة ذات مجموعة معينة من شروط التحقق والتي تم تحديدها وفقاً لطبيعة هذا الفعل الكلامي، أكون قد عبرت قصدياً عن الحالة النفسية المطابقة لهذه العبارة. لا أستطيع نطق عبارة من دون التعبير عن اعتقاد معين، أو التعبير عن وعد من دون التعبير عن قصد. وذلك لأن الشرط الأساس لفعل الكلام أن تكون شروط تحقق الحالة القصدية نفسها التي يُعبر عنها. لذا أفرض القصدية على عباراتي بأن أنسب لها شروط التحقق نفسها التي تفرضها الحالة النفسية الخاصة بهذه العبارات. ويوضح ذلك لنا أيضاً الصلة الباطنية الشرط الأساس وشرط صدقية الفعل الكلامي. ويتمثل تفسير "المعنى"

ببساطة بأنه يمكن أن يكون جزءاً من شروط تحقق (بمعنى المطلوب) قصدي، أن تكون شروط تحققه (بمعنى الأشياء المطلوبة) لها هي نفسها شروط للتحقق.

يعتبر "المعنى" هو المفهوم الحرفي الذي ينطبق على العبارات وأفعال الكلام، ولا ينطبق على الحالات القصدية. نستطيع أن نسأل مثلاً ماذا تعني العبارة أو منطوق معين، بينما لا نستطيع أن نسأل بالمعنى نفسه عن ماذا يعني اعتقاد معين أو رغبة معينة. السؤال الآن: ما الذي يمنع ذلك طالما أن الكيان اللغوي والحالة القصدية قصديان؟ يكون هناك "معنى" أينما يوجد تمييز بين المضمون القصدي وصورة تحققه الخارجي. ويعنى السؤال عن "المعنى" السؤال عن المضمون القصدي الذي ينطبق على صورة التحقق الخارجي. لذا، يجوز أن نسأل عن معنى عبارة "أن السماء تمطر"، وعن العبارة التي قالها جون... أي عن ماذا يقصد؟ بينما لا يجوز أن نسأل عن معنى الاعتقاد "بأن السماء تمطر" أو عن معنى القول "إن السماء تمطر" بالمعنى السابق نفسه؛ فلا توجد فجوة بين الاعتقاد والمضمون القصدي في الحالة الأولى، بينما تم عبور الفجوة في الحالة الثانية حين تم تعيين مضمون العبارة.

تمدنا دلالات الألفاظ والتركيبات اللغوية للأفعال المتشابهة، بفكرة عما يمكن أن يحدث. فإذا قلت:"يعتقد جون أن القضية أو كذا" فإن هذه الجملة تستطيع أن توجد وحدها. أما إذا قلت"يعني جون أن القضية أو أن كذا"، فإن هذه الجملة تحتاج إلى تكملة "بالقول كذا وكذا" أو بالقول "إن جون يعنى بالقضية كذا وكذا". لا يستطيع جون أن يعنى"أن س" إلا إذا قال أو فعل شيئاً يوضح ما يعنيه، بينما يستطيع جون الاعتقاد "بأن س" من دون فعل شيء. إن القول "معنى س" ليس حالة قصدية تستطيع أن توجد وحدها. وبالطريقة نفسها يستطيع "الاعتقاد أن س" يمكن أن توجد بها. إذ يجب أن يكون هناك فعل علني يوضح معنى"س". حين نقول إن"جون قد قال أو صرّح أن س"، فإن الفعل العلني بات واضحاً. إذ يُعد "التصريح" فعلاً، ويختلف عن كل من "المعنى" و"الاعتقاد" لأنهما ليسا أفعالاً. يكون فعل التصريح فعلا كلامياً ويكون في

الوقت نفسه على مستوى وصفي آخر فعلاً منطوقاً. ويُعد تقديم الفعل المنطوق مصحوباً بمجموعة معينة من المقاصد، السبب الأساس لتحويل الفعل المنطوق إلى فعل كلامي، ولذا يفرض القصدية على التعبير أو العبارة المنطوقة. وهناك المزيد حول هذا الموضوع في الفصل السادس.

٧ ـ الاعتقاد والرغبة

يعتقد كثير من الفلاسفة أن "الاعتقاد"(Belief) و"الرغبة" (Desire) يمثلان الحالات القصدية الأساسية. وأود أن أبين بعض الأسباب المؤيدة أو المعارضة لنسب مثل هذه الأفضلية لهما. أحاول بشكل عام الإحاطة بدرجات "الاعتقاد" مثل: الشعور بالتيقن، أو وجود مجرد إحساس، أو الافتراض، والعديد من درجات الاقتناع الأخرى. وأحاول في حالة الرغبة الإحاطة بمعاني: التمني، العوز، السعي، الاشتهاء، الاشتياق، ودرجات أخرى مختلفة للرغبة. يجب أن نلاحظ منذ البداية أن هناك فروقاً بين هذه الكلمات من حيث درجة الشدة. وقد يكون هناك معنى واضحاً حين أقول عن شيء معين أعتقد أني قد فعلته. وحين أعبر عن ندمي على ما قمت بفعله أستطيع القول: أرغب أن لا أكون قد فعلته أو لم افعله. نلاحظ أننا حين نتحدث عن"رغبة"، نسمح أن تتجه رغبتنا تجاه أحوال أشياء معروفة أو أعتقد أنها قد حدثت في الماضي كما ظهر في عبارة "أتمنى عدم قيامي بفعل هذا الشيء"، أو "أتمنى لو أني فعلت شيئاً آخر". عموماً بعيداً عن هذه التركيبات اللغوية الخاصة باللغة الإنكليزية، دعنا ندرس بعناية مقولتي"الرغبة" و"الاعتقاد"، ونرى مدى أصالتهما. وهل هما مقولتان أساسيتان؟ وما مدى ارتباطهما بمقولتي "الإدراك"(Cognition) و"الإرادة" (Volition)؟ وهل يمكن أن نرد كل صور القصدية إلى هاتين المقولتين؟ أي إلى الاعتقاد أو الرغبة؟ وإذا تم ذلك هل نستطيع حذف كل صور القصدية الأخرى التي ليس لها اتجاه للمطابقة، ما دام من الممكن ردهما إلى اتجاهي التطابق الخاصين بـ الرغبة والاعتقاد؟ وهل نستطيع حذف كل حالات "المحبة" و"الكراهية" التي ليس لها قضية كاملة كمضمون قصدي، بأن نبين أن من الممكن ردها إلى مركبات الرغبة والاعتقاد.

نحتاج لاختبار صحة هذا الفرض، أن نعرض لبعض حالات الرغبة وصورها مثل "التمني" و"أريد كذا" وغيرهما. ونعتبر كل قضاياها عبارة عن مضامين قصدية. والواقع أن هذه الصفة لا تكون واضحة في اللغة الإنكليزية التي تجعل عبارة"أريد منزلك" تظهر مرادفة لعبارة "أحب منزلك".

نعود إلى السؤال: هل نستطيع رد كل الحالات القصدية أو بعضها إلى الرغبة والاعتقاد فحسب؟ إذا كان لدينا جهاز ضخم من الثوابت المنطقية، والمؤشرات الزمنية، والعمليات الشكلية، والمضامين اللغوية، نستطيع قطع شوط طويل للقيام بعمليات متعددة للرد، ونستمر في القيام بها حتى نحقق أغراضنا التحليلية. ومع ذلك لا أعتقد أننا نستطيع تحقيق ذلك إلا في حالات محدودة. إذا درسنا حالة "الخوف" مثلاً، نلاحظ "أن الرجل الذي يخشى أن تحدث "س"، يجب أن يعتقد أن "س" يمكن أن يحدث، ويجب أن "يرغب" ألا يحدث "س" ويمكن صياغة المعادلة التالية:

- الخوف من س عبارة عن ← اعتقاد بأن س قد يحدث، وإلى "رغبة" في عدم حدوثه"

السؤال الآن: هل هذه المعادلة متساوية؟ وهل تعبّر عن حقيقة ضرورية؟ هل يمكن صياغتها كما يلي:

-"الاعتقاد بأن س تحدث و"الرغبة" في عدم حدوثها يساوي ⇆ الخوف من "س"".

أعتقد أن ذلك ليس صحيحاً. ويبين التفسير الواضح لهذه المعادلة أنه مهما كانت شدة الرغبة والاعتقاد فإنهما لا يؤديان إلى الشعور بالرعب. ونستطيع القول:

- إن الرعب من"س" لا يتساوى مع "الاعتقاد" أن "س" يحدث، و"الرغبة" القوية من عدم حدوث "س".

فمثلاً، أعتقد أن الحرب الذرية ممكنة الحدوث. ولا أريد حدوثها. ومع ذلك لا أخشى حدوثها. ربما "يجب أن" أخشى حدوثها ولكنّي لا أشعر بذلك. نلاحظ أن مثل هذا التحليل الجزئي لعناصر الحالات المعقدة مثل حالة "الخوف" يوضح فهمنا للحالات القصدية وشروط تحققها. نستطيع القول بأحد المعاني إن الظاهرة السطحية للخوف يتم تحققها إذا لم يحدث الشيء الذي أخشاه. ومع ذلك إذا بحثنا عن معنى أعمق للخوف لن نجد للخوف إلا اتجاه مطابقة مع الرغبة والاعتقاد. ونستطيع القول إن "الرغبة" أكثر أهمية من الاعتقاد، فليس الاعتقاد ممثلاً لماهية الخوف أو لجوهره وإنما مجرد فرض مسبق بحدوثه. أما الشيء الأساسي في الخوف فإنه يتمثل في الرغبة الشديدة في عدم حدوث الشيء الذي نخشاه، بينما الاعتقاد يعني أن ما يمكن حدوثه قد يحدث. ويتم تحقق الخوف أو إشباع الحالة القصدية إذا لم يحدث الشيء الذي أخشاه لأن ذلك ما أتمناه، أي أرغب في عدم حدوثه.

ننتقل إلى تطبيق هذه التحليلات السابقة على أنواع أخرى من الحالات القصدية. تُعد "التوقعات" أبسط الحالات القصدية. وذلك طالما أن التوقعات تكون بمعنى من المعاني معتقدات تخص المستقبل:

- فتوقع حدوث "س" عبارة عن اعتقاد (حدوث س في المستقبل)

الشعور بـ خيبة الأمل، تكون الحالة أكثر تعقيداً؛ فإذا شعرت بخيبة الأمل من حدوث "س"، يجب أن يكون لدي شعور مسبق أو توقع مسبق بعدم حدوث س، ورغبت في عدم حدوث س، ولا أعتقد أن س ستحدث:

- الشعور بخيبة الأمل من حدوث "س" عبارة عن اعتقاد حاضر (في س)، واعتقاد مسبق (بعدم حدوث س في المستقبل)، ورغبة (في عدم حدوث س).

الشعور بـ الأسف لحدوث "س":

- الشعور بالأسف لحدوث "س" عبارة عن اعتقاد (حدوث س)، ورغبة (في عدم حدوث س).

الاعتذار يضع قيداً على الشعور "بالأسف". يجب أن يضم المضمون اللغوي ما فعله الشخص القائم بالاعتذار. استطيع مثلاً الاعتذار عن "عدم قدرتي على حضور حفلتك"، ولكن لا أستطيع الاعتذار عن "أن السماء تمطر" بالرغم من أسفي على حدوث المطر.

يضيف الندم شيئاً يتعلق بالمسؤولية:

- الندم على شيء عبارة عن اعتقاد (في شيء)، ورغبة (في عدم حدوثه)، واعتقاد (في مسؤوليتي عن حدوثه).

اللوم مثل الندم، لا يكون ممكناً إلا إذا كان موجهاً إلى فرد:

- لوم ص على س عبارة عن اعتقاد (في س)، ورغبة (في عدم حدوثه)، واعتقاد (أن ص مسؤول عن س).

ووفق هذا التفسير يتضمن الندم بالضرورة لوم المرء لنفسه. كذلك يمكن القول إن السعادة، والأمل، والغرور، والخجل تعد كلها حالات بسيطة.

- الشعور بـ السعادة بحدوث س عبارة عن اعتقاد(في حدوث س)، ورغبة (في حدوث س).

يتطلب الأمل عدم التأكد من القدرة على الحصول على الشيء المأمول به:

- الأمل في حدوث س عبارة عن (عدم الاعتقاد في حدوث س)، وعدم الاعتقاد (في عدم حدوث س)، واعتقاد (في حدوث س)، ورغبة (في حدوث س).

يتطلب الخجل والغرور وجود صلة بالعميل. وإن كان لا يعني ذلك أنها صلة قوية مثل صلته بالمسؤولية، ما دام المرء يمكن أن يكون خجولاً أو فخوراً من حجم

أنفه أو "أسلافه". كذلك يتضمن الخجل رغبة في الاختفاء، ويتضمن الفخر والغرور رغبة في الظهور

- الشعور بـ الفخر من "س" عبارة عن اعتقاد (في س)، ورغبة (في س)، واعتقاد (أن س على صلة بشخصي)، ورغبة (معرفة الآخرين أنني أتّصف بأنني س).
- الشعور بالخجل من "س" عبارة عن اعتقاد (في س)، ورغبة (في عدم وجود س)، واعتقاد (أن وجود س متصل بوجودي)، ورغبة (في عدم معرفة الآخرين أن س مرتبط بوجودي).

كذلك من السهل أن نرى كيف تسمح مثل هذه التحليلات السابقة لوجود بنية ثانية صورية لنسق أكثر تعقيداً للحالات القصدية؛ فيستطيع المرء أن يخجل من رغباته، ويستطيع أن يرغب في الخجل، ويستطيع أن يخجل من رغبته في الخجل... إلخ.

ويمكن للقارئ الكريم الاستمرار في تكملة هذه القائمة من الحالات. وأترك التحليلات السابقة كدليل له لتحليل الحالات التي يختارها. المنهج بسيط جداً. تستطيع أن تختار أي نمط معين لحالة قصدية مع مضمون لغوي معين. ثم اسأل نفسك ما الذي يجب الاعتقاد به، وما الذي يجب الرغبة فيه حتى أشعر بهذه الحالة القصدية وأفهم هذا المضمون اللغوي؟ كذلك تبين هذه القائمة بعض الدلالات الواضحة لأولوية الاعتقاد والرغبة؛ فأولاً، تُعد هذه الحالات التي تم تفسيرها صوراً للرغبة ولوجود اعتقاد معين. ويعني ذلك أن من الخطأ اعتبار البنية الصورية للغرور والأمل والخجل والندم.. إلخ، مجرد علاقة بين الاعتقاد والرغبة. وإنما يجب أن نلاحظ أن كل الحالات التي درسناها (ما عدا التوقع) وحالات الاشمئزاز والفرح، والفزع.. إلخ، تبدو إلى حد ما صوراً سلبية وإيجابية للرغبة، وتُعبر عن اعتقاد معين أو تفترض مسبقاً وجود اعتقاد ما. فإذا فرحت لانتصاري في السباق يكون تحليل الحالة كما يلي:

- رغبة قوية (أن أكسب السباق)،
- اعتقاد (بكسب السباق).

فإذا ما فقدت "الاعتقاد" فقدت "المتعة". لن يبقى إلا الشعور بخيبة الأمل. أي التمني إن كسبت السباق واعتقاد مقترن بالإحباط. إضافة إلى إهمال العلاقة المنطقية نتيجة للنظر إلى الحالات القصدية باعتبارها مجرد صلة بين اعتقاد ورغبة، فإنه يتم أيضاً إهمال العلاقات السببية الداخلية كنتيجة لمثل هذه النظرة للحالات القصدية؛ فمثلاً يشعر المرء أحياناً بالخجل لاعتقاده أنه قد ارتكب جرماً معيناً، ولذلك لا بد من وجود فرض منطقي مسبق، بمعنى أن المرء لا يمكن أن يشعر بهذا الخجل من دون ذلك الاعتقاد. ويؤدي بنا ذلك إلى وجود سبب ثالث لعدم قدرتنا على النظر إلى هذه الحالات القصدية على أنها مجرد صلة بين رغبة واعتقاد. إذ يوجد في حالات عديدة مجموعة من المشاعر لا يمكن الحصول عليها أو معرفتها إذا حللنا الحالة القصدية إلى اعتقاد ورغبة فحسب؛ فإذا شعرت بالفزع أو الفرح أو الاشمئزاز أو الرعب، لا بد أن أشعر بحالة شعورية إلى جانب الاعتقادات والرغبات الخاصة بالحالة القصدية. وحين لا توجد هذه الحالة الشعورية في بعض الحالات القصدية التي لا ترتبط بحالة شعورية، نميل إلى اعتبار الاعتقاد والرغبة سيستنزفان الحالة القصدية كلها. ولا داعي لوجود أي شيء إضافي إلى جانبهما؛ فإذا ندمت على فعل شيء ما، فإن ندمي يتكون من اعتقادي في الشيء الذي فعلته، ورغبة في عدم فعله. ولا أعني حين أقول بوجود "حالة شعورية" إنه يوجد دائماً "شعور خام"، أو "شعور خالص" بجانب وجود الاعتقاد والرغبة، ونستطيع أن نستخلصه وحده وندركه مستقلاً عنهما؛ فيوجد أحياناً في حالات الرعب شعور بألم في معدة الشخص الخائف وقد يستمر معه هذا الشعور حتى بعد اختفاء سبب شعوره بالرعب. كذلك لا تكون الحالة الشعورية أحياناً إحساساً جسدياً. ونلاحظ في العديد من الحالات مثل الشهوة والاشمئزاز، أن الرغبة تكون جزءاً من "الحالة الشعورية"، ولذلك ليس هناك طريقة يمكن بها فصل الحالة الشعورية في الحالات القصدية عن الاعتقاد والرغبة. إذ تُعد الحالات الشعورية

جزءاً من الحالات القصدية. وتكون الحالة الشعورية المشاركة للشهوة والاشمئزاز أو التي تُعد جزءاً منهما عبارة عن رغبات شعورية.

يُمثل "القصد" الحالة الأصعب من بين الحالات كلها. فإذا قصدت القيام بفعل (أ)، يجب أن "أعتقد" أن بإمكاني فعله. ويجب أن أكون بمعنى معين راغباً في فعله. ونستطيع القول إننا يمكن أن نحصل على تحليل جزئي للقصد من جراء التحليل التالي:

- أقصد فعل (أ) عبارة عن اعتقاد (في فعل أ)، ورغبة (في فعل أ).

ولن نستطيع معرفة العنصر الزائد المستمد من الدور السببي لمقاصد سلوكنا إلا حين نصل إلى الفصلين الثالث والرابع.

السؤال الذي قد يفرض نفسه الآن: ماذا عن تلك الحالات التي لا توجد لها مضامين لغوية أو قضايا تعبر بها عن نفسها مثل الحب والكراهية والإعجاب؟ الواقع أن هذه الحالات تتضمن أيضاً مجموعة من المعتقدات والرغبات. وقد يكون من السخف تصور "المحب" يحب إنساناً خالياً من المعتقدات والرغبات التي تدور حول الشخص المحبوب أو على الأقل الاعتقاد في وجوده. يجب أن يعتقد المحب في وجود الشخص موضوع حبه (أو أنه وجد في الماضي أو قد يوجد في المستقبل)، وأن له مجموعة من الصفات الخاصة. ويجب أيضاً أن تكون لديه مجموعة من الرغبات تجاه هذا المحبوب، بالرغم من عدم وجود وسيلة يمكن أن نستخرج بها هذه المعتقدات والرغبات، واعتبارها جزءاً من تعريف حالة الحب. كما يمكن وجود عدة أنواع مختلفة من الصفات التي تبين الجوانب والعناصر التي تجعل شخصاً معيناً موضوعاً للحب أو مجموعة مختلفة من الرغبات من جانب العشاق تجاه هذا الشخص المحبوب. أما حالة الإعجاب فإنها أقل تعقيداً من حالتي الحب والكراهية، ونستطيع التقدم فيها بدرجة أسرع من تقدمنا في حالتي الحب والكراهية. إذا أعجب "جون" مثلاً بالسيد "كارتر"، فإنه من الضروري أن يكون لديه اعتقاد أن هذا الشخص موجود، وله صفات معينة يسعد

جون بوجودها وجودتها. ومع ذلك من الصعب تطبيق هذا التحليل على كل حالات الإعجاب، أو يفسر كل جوانب الحالة تفسيراً كاملاً. فربما "يرغب" كل من يُعجب بالسيد كارتر، أن يكون معظم الناس بمن فيهم هو نفسه، مثل كارتر، أو يرغب أن يظل "كارتر" محافظاً على هذه الصفات المعجب بها.

تتمثل الصورة التي بدأت في الظهور لدينا في ما يلي: ليس تفسيرنا الأولي للقصدية بأنها مجموعة من "التمثلات" وشروط التحقق مقيداً أو محدداً كما قد يبدو لأول وهلة؛ فهناك العديد من الحالات التي ليس لها من الناحية الظاهرية "اتجاه للمطابقة"، وبالتالي ليس لها شروط التحقق. ومع ذلك نجدها تضم معتقدات ورغبات لها اتجاهات للمطابقة وشروط إشباع وتحقق. كذلك، نلاحظ مثلاً أن الفرح والحزن مشاعر لا ترد إلى "اعتقاد" و"رغبة". ومع ذلك ما دام الأمر يتعلق بقصديتهما في جميع الحالات صورة لرغبة معينة ومجموعة من المعتقدات، فيعتقد المرء في حالة الفرح أن رغبته قد أشبعت، بينما يعتقد في حالة الحزن أنها لم تشبع. كذلك أيضاً تكون الحالات التي لا يتم التعبير عنها بمجموعة من القضايا ومجموعة من المشاعر الداعية وغير الداعية التي تُعد قابلة للتفسير في ضوء مجموعة من الرغبات والاعتقادات. حقيقة لا يمكن تساوي المشاعر الخاصة بالحب والكراهية بالاعتقاد والرغبة. ومع ذلك، يوجد جزء مهم من قصدية المحبة والكراهية يكون قابلاً للتفسير في ضوء مجموعة من المعتقدات والرغبات.

باختصار، الفرض القائل لا تقبل كل صور القصدية أو معظمها الرد إلى اعتقاد ورغبة هو فرض زائف. إذ تضم كل الحالات القصدية التي ليس لها اتجاه تتطابق معه وليس لها قضية كاملة تمثل مضموناً لها واعتقاداً أو رغبة أو كليهما. ويتم في حالات عديدة تفسير قصدية الحالة بالاعتقاد والرغبة. وإذا صح هذا الفرض فإن تفسير القصدية باعتبارها تمثيلاً لشروط التحقق في ظروف محددة، وأن لها اتجاهاً للتطابق، يُعد شيئاً عاماً وشائعاً ولا ينطبق على الحالات الأساسية. وإذا ما شعر القارئ الكريم بصحة هذا الفرض فإنه يستطيع أن يجد في هذا الكتاب بدايات لنظرية عامة في القصدية. أما إذا وجد أن هذا الفرض غير

مقنع فإنه من الممكن اعتباره نظرية خاصة تتعامل مع أكبر عدد من الحالات الرئيسية.

نستطيع أن نضيف للأسباب العديدة التي أوضحنا بها رفضنا لنظرية التحليل التي تربط بين الاعتقاد والرغبة، أو ما يسمى بـ"التحليل الرابط" (Conjunction Analisis)، التحديدات الشديدة المفروضة على مثل هذا التحليل للقصدية في ضوء مجموعة من المعتقدات والرغبات؛ فأولاً نلاحظ أن هذا التحليل ليس كافياً للتفرقة أو التمييز بين الحالات القصدية المختلفة بطبيعتها؛ فمثلاً الشعور بالانزعاج من (أ) والشعور بالحزن من (أ) والأسف على أن (أ)، كلها حالات للاعتقاد في (أ) ورغبة في عدم حدوث (أ):

- اعتقاد (في حدوث أ)، ورغبة (في عدم حدوثه).

ومع ذلك من الواضح أن الحالات ليست متشابهة، ولا يستطيع المرء الاستمرار في التحليل؛ فإذا سعدت لخسارة الديمقراطيين للانتخابات، فلا بد من اعتقادي في خسارتهم، ولكن ماذا بعد ذلك؟ كذلك قد لا أحتاج أن تكون لدي "رغبة" في حدوث ذلك أو عدم حدوثه. وقد لا أحتاج للاعتقاد بأن الموقف مُسلٍّ بالرغم من شعوري بالتسلية في هذا الموقف.

أخيراً، أعتقد أن قوة هذا النهج في التعامل مع القصدية في ضوء مجموعة شروط التحقق أو الإشباع، سوف تظهر في الفصلين التاليين في ما أسميه بالصور الأولية البيولوجية للقصدية أي الإدراك والفعل، وتختلف مضامينهما القصدية عن مضامين الاعتقاد والرغبة في جانب مهم جداً. ويتمثل هذا الجانب في أن لهما سببية قصدية في شروط تحققهما، الأمر الذي تترتب عليه نتائج علينا أن نتتبعها. ليست المعتقدات والرغبات صوراً أساسية، وإنما مجرد صور باهتة لخبرات أساسية في الإدراك والفعل؛ فمثلاً لا يُعد القصد صورة متخيلة للرغبة، وإنما تكون الرغبة صورة باهتة للقصد إن شئنا الدقة في التفكير، أي "قصد" كُشفت علّته القصدية.

الفصل 2

قصـــديـــة الإدراك

- ا -

تمثلت "مشكلة الإدراك" في التراث الفلسفي في السؤال عن كيفية اتصال خبراتنا الإدراكية الداخلية بالعالم الخارجي. وأعتقد أن من واجبنا الشك في هذه الطريقة لصياغة المشكلة ما دامت الاستعارة المكانية لمعنى "الداخل" و"الخارج" أو "الباطن" والظاهر" تستعصي على التفسير الواضح؛ فإذا كان جسدي بكل أجزائه الداخلية جزءاً من العالم الخارجي، فأين هذا العالم الداخلي الذي من المفترض وجوده؟ وما هي المساحة التي يمكن أن توجد بها العلاقة بين العالمين الداخلي والخارجي؟ وبأي معنى تكون خبراتي الإدراكية في الداخل "هنا"، وخبراتى في العالم الخارجي هناك؟ فإذا كانت هذه الصور المجازية تستعصي على التفسير الواضح، فإنه من الضروري البحث عن الافتراضات الكامنة تحتها ومحاولة معرفتها.

لا أهدف من هذا الفصل مناقشة المشكلة التقليدية للإدراك إلا بقدر الحاجة إلى بعض التفسيرات. وأحاول وضع تفسير للخبرات الإدراكية يتسق مع مضمون النظرية القصدية التي عرّفتها في الفصل السابق. أبدأ بفرض بعض الأمثلة كما يفعل معظم الفلاسفة الذين تناولوا مشكلة الإدراك حول معنى"الرؤية" وتفسيرها. ثم محاولة تطبيق النتائج التي نتوصل إليها بشكل عام.

حين أنظر إلى سيارة لونها أصفر من طراز ستايشن أثناء النهار، وأراها هناك، ولا توجد عوائق تحول دون رؤيتها، كيف تحدث هذه الرؤية؟ لا أعني بالسؤال محاولة معرفة القصة الطويلة عن أثر خواص الضوء والأعصاب البصرية، وإنما أقصد كيفية إدراكها من الناحية التصويرية. وما هي العناصر التي تشكل شروط صدقية العبارت التي على صيغة "س يرى ص". حيث تكون "س" المدرك" و"ص" موضوعاً مادياً مثلاً؟ حين أرى سيارة أو أي شيء مادي آخر، لا أرى في الإدراك الحسي للسيارة الخبرة البصرية ذاتها وإنما أرى السيارة. ومع نلك حين أرى السيارة يكون لدي خبرة بصرية، وهذه الخبرة البصرية خبرة بالسيارة. وبالتالي سنحتاج فيما بعد إلى معرفة معنى حرف الجر "باء". كذلك من الضروري أن نلاحظ أنه بالرغم من أن الإدراك البصري يتكوّن دائماً من خبرة بصرية، إلا أن هذه الخبرة لا تتم رؤيتها هي ذاتها بالمعنى الحرفي للفعل "يرى"؛ فحين أغلق عيني تتوقف الخبرة البصرية. بينما السيارة أو الشيء الذي أراه لا يختفي أو يتوقف. كذلك ليس هناك معنى عموماً أن أنسب للخبرة البصرية صفات الشيء الذي تراه هذه الخبرة البصرية؛ فمثلاً إذا كانت السيارة صفراء ولها شكل ستايشن، ولدي خبرة بصرية بموضوع أصفر وشيء له شكل ستايشن أصفر؛ فإنه من السخف القول إن خبرتي البصرية نفسها صفراء ولها شكل ستايشن أصفر؛ فاللون والشكل صفتان قابلتان للرؤية. وبالرغم من أن خبرتي البصرية تكون عنصراً من أي إدراك بصري، إلا أن الخبرة البصرية ذاتها ليست موضوعاً مرئياً. إذا حاولنا إنكار هذه النقطة نجد أنفسنا في وضع سخيف لا نحسد عليه. إذ نقوم بالتوحيد بين شيئين لونهما أصفر ولهما شكل ستايشن داخل الموقف الإدراكي، أي التوحيد بين ستايشن الصفراء والخبرة البصرية.

أفرق عند تناول مفهوم الخبرة البصرية بين الخبرة والإدراك بطريقة ستتضح في ما بعد في مناقشة لاحقة. يتضمن مفهوم "الإدراك" مفهوم التعاقب الذي لا يضمه مفهوم الخبرة؛ فقد تحدد الخبرة شروط التعاقب. ومع ذلك يستطيع المرء أن يحصل على الخبرة من دون تعاقب، أي من دون إدراك.

ربما يعترض الفيلسوف المعرفي التقليدي على هذه النقطة كما يلي:

لنفترض عدم وجود سيارة هناك، وأن الأمر نوع من الهلوسة، ماذا ترى إذاً؟ إذا لم تكن هناك سيارة لن أرى شيئاً. قد يبدو لي الأمر كما لو كنت أرى سيارة هناك، فإذا لم توجد سيارة، لن أرى شيئاً. ربما أرى عشباً أخضر أو مرآباً أو شارعاً. أما إذا كان لدي نوع من الهلوسة برؤية سيارة فإنني لا أرى سيارة أو خبرة بصرية، أو أي معطى حسي، أو أي انطباع أو أي شيء آخر بالرغم من حصولي على خبرة بصرية. وربما تكون هذه الخبرة البصرية قابلة للتميز أو لفصلها وتمييزها عن الخبرة البصرية التي قد أحصل عليها حين أرى سيارة حقيقية بالفعل.

ينكر العديد من الفلاسفة وجود الخبرات البصرية. وأعتقد أن هذا الإنكار قد تأسس على فهم خاطئ للمسائل المتضمنة في الموضوع. وسأناقش هذا الامر في ما بعد. تتصف الخبرة البصرية "بالتوجه" نحو الموضوعات وأحوال الأشياء الموجودة في العالم تماماً مثل الحالات القصدية التي تمت مناقشتها في الفصل السابق كالاعتقاد أو الرغبة أو الخوف. وتتمثل الحجة على صحة تلك النتيجة، في أن الخبرة البصرية لها شروط للتحقق بالمعنى نفسه الذي يكون به للمعتقدات والرغبات شروط للتحقق. لا أستطيع فصل هذه الخبرة البصرية عن واقعة أنها خبرة سيارة ستايشن صفراء، كما لا أستطيع فصل هذا الاعتقاد عن واقعة أنه اعتقاد بأن "السماء تمطر". باختصار شديد، نلاحظ أن حرف الجر "الباء" أو في عبارة "خبرة بكذا" هو حرف الجر نفسه المستخدم في القصدية أو في عبارة "أعتقد بكذا"[1]. قد أخطئ فيهما معاً أي في الاعتقاد والخبرة البصرية بالنسبة إلى موضوعات العالم وأحوال الأشياء الموجودة فيه فعلاً. وربما أشعر بنوع من التهيئات والهلوسة وليس هناك مطر بالفعل. ومع

(1) كما لاحظنا في الفصل السابق، تؤدي اللغة العادية إلى الخطأ في هذه المسالة. فنتحدث عن خبرة بالألم وخبرة بالاحمرار، تكون الخبرة في الحالة الأولى خبرة بالألم فقط وحرف الجر 'باء' ليس حرف الجر 'باء' الخاص بالقصدية. بينما لا تكون الخبرة في الحالة الثانية خبرة حمراء، وحرف الجر 'باء' يخص القصدية.

ذلك، لا بد أن نلاحظ أن ما يُعد خطأ في حالة الهلوسة أو الاعتقاد الخاطئ يكون محدداً بالفعل من قبل الحالة القصدية أو الحدث المقصود؛ فأعرف في حالة الاعتقاد الخاطئ الحالة التي لا أكون مخطئاً فيها. معنى ذلك، أن المضمون القصدي للاعتقاد يحدد شروط تحققه أي الشروط التي تجعل الاعتقاد صحيحاً أو خاطئاً. نستطيع القول إن ذلك ينطبق أيضاً على الخبرة البصرية، فأستطيع أن أعرف في حالة الخبرة البصرية، إذا كنت ما أشعر به نوعاً من الهلوسة، وكيف يكون الوضع الذي لا تصبح به هذه الخبرة هلوسة. ويعني ذلك، أن المضمون القصدي للخبرة البصرية يحدد شروط تحققه أو إشباعه أو يحدد الوضع الذي لا تصبح الخبرة فيه نوعاً من الهلوسة، بالمعنى نفسه الذي يحدد به مضمون الاعتقاد شروط تحققه. لنفترض أننا سألنا أنفسنا: ما الذي يجعل وجود المطر أو عدم وجوده على صلة باعتقادي أن "السماء تمطر" ما دام الاعتقاد حالة عقلية؟ الآن، وبالطريقة نفسها، نستطيع أيضاً أن نسأل: ما الذي يجعل وجود السيارة الصفراء أو عدم وجودها متعلقاً بخبرتي البصرية ما دامت هذه الخبرة البصرية ليست إلا حالة عقلية؟ تتمثل الإجابة عن هذين السؤالين في كلتا الحالتين في أن هاتين الصورتين من الظواهر العقلية، الاعتقاد والخبرة البصرية، قصديتان بطبيعتهما. إذ يوجد في باطن كل ظاهرة منهما مضمون قصدي يحدد شروط إشباعهما. ويعني القول إن الخبرات البصرية قصدية بطبيعتها باختصار، أن لها شروطاً للتحقق يحددها مضمون الخبرة، بالطريقة نفسها التي يحدد بها مضمون الحالات القصدية الأخرى شروط تحققها. لا أعني من توضيح أوجه التماثل بين الخبرة البصرية والاعتقاد أنهما متشابهان في جميع الوجوه. وسأبين في ما بعد بعض أوجه الاختلاف بينهما.

نستطيع إذا طبقنا مجموعة التصورات التي عرضناها في الفصل السابق أن ندرك عدداً كبيراً من العناصر المتشابهة بين قصدية الإدراك البصري والاعتقاد:

1 ـ يشبه مضمون الخبرة البصرية مضمون الاعتقاد ويكون مساوياً

لقضية كاملة. لا تكون الخبرة البصرية متعلقة بموضوع معين وإنما بحالة كاملة و"بأن كذا وكذا" يمثل تلك الحالة؛ فمثلاً حين تتعلق خبرتي البصرية بسيارة ستايشن صفراء، فإنها يجب أن تكون خبرة يكون جزء من مضمونها "أن هناك سيارة ستايشن صفراء أمامي". وعندما أقول إن مضمون الخبرة البصرية يكون مساوياً للقضية كلها، لا أقصد المعنى اللغوي أو أنها خبرة لغوية، وإنما أعني أن المضمون يتطلب وجود كل أحوال الأشياء حتى يمكن أن يتحقق. لا تشير الخبرة إلى موضوع معين. وتتمثل الظاهرة اللغوية الملازمة لهذه الواقعة، في أن التحديد اللفظي لشروط تحقق الخبرة البصرية يأخذ صيغة أو صورة التعبير اللفظي لقضية كاملة وليس مجرد جملة اسمية أو اسم. ولا يعني ذلك في الوقت نفسه أن الخبرة البصرية تكون هي ذاتها لفظية. تكون كل رؤية من وجهة نظر القصدية رؤية لا يتم الحكم بصدقها إلا إذا عبّرت عن الحالة كاملة؛ فإذا صح القول إن "س يرى ص"، فإن ذلك يعني أن "س" يرى أن كذا وكذا يعبر عن الحالة ككل. لذلك في مثالنا السابق لم يكن مضمون الإدراك البصري واضحاً عندما كانت صيغته:

لدي خبرة بصرية (سيارة ستايشن صفراء)[2].

وإذا أردنا توضيحه وبيان مضمونه بوضوح يجب أن تكون الصيغة هي:

لدي خبرة بصرية (أن هناك سيارة ستايشن صفراء هناك.

تُعد واقعة أن الخبرات البصرية لها مضامين قصدية معبر عنها في قضايا نتيجة مباشرة إلى واقعة أن لهذه الخبرات البصرية شروطاً للتحقق. ويتم التعبير عن هذه الشروط "بأن كذا وكذا تمثل الحالة" أو "أن الحالة تكون كذا وكذا".

كذلك توجد حجة لغوية على صحة هذه النتيجة؛ فكما يكون "لأفعال

(2) لاحظ حين نحدد المضمون القصدي فقط، لا نستطيع استخدام تعبيرات مثل'أرى' أو 'أدرك' لأنهما يتضمنان النجاح أي يتضمنان أن شروط التحقق قد اكتملت وتحققت؛ فعندما تقول لدي خبرة بصرية بأن "هناك سيارة ستايشن صفراء هناك" فإن ذلك يعني تحديد المضمون القصدي. بينما حين تقول 'أرى' أو 'أدرك' "أن هناك سيارة ستايشن صفراء هناك" فإن ذلك يقضي أن المضمون قد تحقق أو تم إشباعه.

الرغبة" قيود زمنية، تتطلب منا افتراض قضية كاملة كمضمون لهذه الرغبة، كذلك يكون للفعل "يرى" قيود مكانية تتطلب منّا افتراض قضية كاملة كمضمون للخبرة البصرية؛ فحين أقول مثلاً "أرى سيارة ستايشن صفراء أمامي"، لا أعني عادة أنني "أرى سيارة ستايشن صفراء تصادف وجودها أمامي"، وإنما أعني "أن هناك سيارة واقفة أمامي". كذلك نستطيع أن نضيف أن صيغة " يرى أن" المعبرة عن المضمون القصدي للخبرة البصرية، تكون حالة قصدية تتعلق بالأقوال مع إمكانية الإبدال، مثلما تكون عبارات الشخص الغائب (الثالث) التي تقول "س يرى ص" تتعلق بالأشياء أو الماصدق؛ فحين نتحدث بصيغة الغائب (الشخص الثالث) عن الرؤية أو نقول عبارات تعبر عن الرؤية، ونستخدم صيغة "يرى أن"، فإننا نلتزم بنقل مضمون الإدراك، وكيف يبدو للشخص المدرك. بينما لا نكون ملزمين بذلك حين نستخدم جملة اسمية كتعبير مباشر عن الفعل "يرى"؛ فحين نقول:

رأى جون أن مدير البنك كان واقفاً أمام البنك.

ثم نضيف العبارتين التاليتين للتعريف:

مدير البنك أطول رجل في البلدة.

البنك أصغر مبنى في البلدة.

فإن ذلك لا يستلزم أن:

"جون رأى أن أطول رجل في المدينة كان واقفاً أمام أصغر مبنى في البلدة"

أما حين نقول:

رأى جون مدير البنك

تستلزم إذا ربطنا العبارة بعبارتي التعريف السابقتين أن نقول:

رأى جون أطول رجل في البلدة

يتمثل التفسير الواضح لهذا الفرق أن عبارة "يرى أن" تنقل المضمون القصدي للإدراك. حين نقول بصيغة الغائب (الشخص الثالث)" أن عميلاً رأى أن"، نكون ملزمين بنقل المضمون القصدي للإدراك البصري. بينما صيغة "يرى س" تنقل الموضوع القصدي فحسب، ولا تلزم القائل بنقل المضمون أي الحالة التي تم إدراك الموضوع القصدي فيها.

كذلك يمكن توضيح النقطة نفسها، أي أن المضمون المكوّن من قضية كاملة يشكل المضمون القصدي للإدراك البصري، من خلال التمييز التالي:

تُعد عبارة:" رأى جون سيارة ستايشن صفراء ولكنه لم يعرف أنها كانت سيارة ستايشن صفراء" عبارة متسقة. بينما تعد عبارة "رأى جون أن هناك سيارة ستايشن صفراء أمامه، ولكنه لا يعرف أن هناك سيارة ستايشن صفراء أمامه" عبارة شاذة ومتناقضة؛ فلا تلزم صيغة "يرى س" القائل بنقل كيف تبدو للعميل. بينما صيغة "يرى أن " تنقل كيف تبدو للعميل، وتحدد المضمون القصدي.

2 ـ يشبه الإدراك البصري "الاعتقاد "، ولا يشبه "الرغبة" و"القصد". إذ يكون لديه دائماً اتجاه للمطابقة من العقل إلى العالم، فإذا لم يتم تحقق شروط الإشباع من الواقع، كما يحدث في حالة"الهلوسة" أو "الوهم"و"الخداع البصري"، فإن الخطأ يكمن في الخبرة البصرية وليس في العالم. نقول في تلك الحالات "إن حواسنا قد خدعتنا" على الرغم من أننا لا نصف خبراتنا البصرية ذاتها بأنها صادقة أو كاذبة؛ فالصدق والكذب كلمات تصف أنواعاً معينة من"التمثلات"، والخبرات البصرية أكثر من مجرد "تمثلات". وسنعود إلى توضيح ذلك في ما بعد. لذلك نجد أنفسنا نصف الفشل في تحقيق التوافق بكلمات مثل "خداع"، "ضلالة"، "خطأ في التوجه"، "تحريف"، "تشويه"، "وهم"، "خداع بصري". ونجد فلاسفة كثيرين يستخدمون كلمة"حقيقي" أو "صادق" أو "غير وهمي"، لوصف نجاح عملية التطابق.

3 - يتم تحديد الخبرة البصرية ووصفها وفقاً لمضمونها القصدي مثل المعتقدات والرغبات. ليس هنك وسيلة أصف بها اعتقادي من دون ذكر الشيء الذي أعتقد به. كذلك لا أستطيع وصف خبرتي البصرية من دون ذكر الخبرة التي أقصدها. ويتمثل الخطأ الفلسفي في حالة الخبرة البصرية في افتراض أن المحمولات التي تحدد شروط إشباع الخبرة البصرية تنطبق حرفياً على الخبرة ذاتها. وسبق أن وضّحنا من قبل خطأ مثل هذا التصور. إذ يظهر هذا الخطأ واضحاً حين أفترض أن الخبرة البصرية ذاتها صفراء ولها شكل سيارة ستايشن عندما أقول" أرى سيارة ستايشن صفراء". تماماً مثلما أعتقد أن السماء تمطر فلا يكون لدي اعتقاد "مُبَلّل". كذلك حين أرى شيئاً لونه أصفر لا يكون لدي خبرة بصرية صفراء. قد يقول المرء أيضاً: لدي خبرة بصرية سعة ستة سلندرات، وتقطع 22 ميلاً في الساعة، كما قال إنها صفراء اللون ولها شكل ستايشن. إلا أن المرء كما سنلاحظ في ما بعد، يخطئ في وصف المحمولات التي يراها مباشرة مثل اللون الأصفر وشكل سيارة ستايشن. إذ إن المحمول القصدي في هذه الحالة المحدد باللون الأصفر وشكل سيارة ستايشن يكون له صلة مباشرة بالخبرات البصرية أكثر من المحمولات الأخرى مثل سعة السلندرات والسرعة. وسنوضح ذلك فيما بعد وندرس الأسباب التي تؤدي إلى ذلك.

توجد أمور كثيرة يستطيع المرء ملاحظتها عن الحالات القصدية والحوادث التي ليست لها تعيينات لمضامينها القصدية، حيث تكون المحمولات صادقة حرفياً بالنسبة إلى الحالات والحوادث. يستطيع المرء أن يقول عن خبرة بصرية إن لها فترة زمنية معينة أو إنها سارة أو مؤلمة. ومع ذلك يجب ألا يتم الخلط بينها وبين مضمونها القصدي حتى لو تصادف أن قامت هذه التعبيرات نفسها بتحديد ملامح مضمونها القصدي وصفاته.

يصعب إقامة الحجة على وجود الخبرات الإدراكية لإقناع من ينكر وجودها. كما يصعب دائماً إثبات وجود الآلام إذا لم يكن وجودها ملاحظاً ومشعوراً به بالفعل، لا تستطيع أية حجة فلسفية إقناعنا بوجودها. لذلك علينا أن

نلجأ للحجج غير المباشرة، ونحاول أن نبين أن الأسباب التي قال بها الفلاسفة لرفض وجود هذه الخبرات البصرية من الممكن دحضها. يتمثل السبب الأول لمقاومة الحديث عن الخبرات البصرية الإدراكية في الخوف من الاعتراف بوجود هذه الكيانات. إذ يؤدي الاعتراف بها إلى الاعتراف بالمعطيات الحسية أو اعترافنا بوجود كائنات بيننا وبين العالم. لقد حاولت أن أبين من قبل أن الوصف الصحيح لقصدية الخبرة البصرية لا تترتب عليه مثل هذه النتائج؛ فليست الخبرة البصرية موضوعاً للإدراك الحسي البصري. وليست الصفات التي تحدد المضمون القصدي بصفة عامة صفات ظاهرية للخبرة. ويتمثل السبب الثاني لمقاومة التسليم بوجود خبرات بصرية (ميرلو بونتي Merleau-Ponty)[3] في أن أي محاولة لتركيز انتباهنا على الخبرة يبدل صفتها؛ فحين يندمج المرء في حوادث الحياة، نادراً ما يركز على أسباب خبراته البصرية وتتبعها. وإنما يركز انتباهه على الأشياء التي يلاحظها. الأمر الذي يغرينا بأن نعتقد عندما نركز انتباهنا على الخبرة، أننا نحضر شيئاً إلى الوجود لم يكن موجوداً من قبل، وأن هذه الخبرة البصرية موجودة نتيجة لاتباع السلوك التحليلي كما نفعل في الفلسفة، وفي فيزيولوجيا الأعصاب أو الرسم الانطباعي. من الواضح أن ذلك تفسير خاطئ للموقف؛ فقد يبدل المرء صفة (وليس مضمون) الخبرة البصرية بتركيز انتباهه بالفعل. ومع ذلك لا يترتب على هذه الواقعة أن الخبرة البصرية لم تكن موجودة من قبل هناك طوال الوقت. لا تثبت واقعة تبديل المرء انتباهه من شروط تحقق الخبرة البصرية إلى النظر إلى الخبرة ذاتها، أن هذه الخبرة لم تكن موجودة قبل هناك حدوث عملية تبديل الانتباه.

الخلاصة؛ لقد عرضت في هذا الفصل للموضوعات التالية: توجد خبرات إدراكية ولها قصدية. ويكون مضمونها القصدي في صورة لغوية (يتم التعبير عنه بالقضايا). ويكون اتجاه المطابقة الخاص بها من العقل إلى

(3) M. Merleau - Ponty, the *phenomenology of perception,* (London, Routledge & Kegan paul), 1962

العالم. وليست الصفات التي تحدد مضمونها القصدي هي صفات هذه الخبرات الإدراكية نفسها.

- II -

بعد بيان أوجه التشابه بين الخبرات البصرية والصور الأخرى من القصدية كالاعتقاد، أودّ أن أبين أوجه الاختلاف. أولاً، سبق أن قلت في الفصل الأول إننا نستطيع أن نسمّي الحالات القصدية كالمعتقدات والرغبات "تمثّلات" (Representations). وذلك على أساس أن ليس هناك وجود معين يمكن أن يُحمل بواسطة مفهوم "التمثل"، وأن هذا مجرد اختصار لمجموعة ثابتة من المفاهيم الموجهة المستقلة كشروط التحقق، والمضمون القصدي، واتجاه المطابقة.. إلخ. أما حين يتعلق الأمر بالخبرات البصرية والإدراكية الأخرى، فإن الأمر يحتاج إلى أن نقول الكثير لكي نحدد قصديتها. حقيقة يكون لهذه الخبرات بعض الصفات التي نستطيع بها تحديد "التمثلات"، إلا أن هناك صفات أخرى جوهرية لها قد تجعل هذا المصطلح (التمثل) مضللاً. لا تحتاج الحالات القصدية كالمعتقدات والرغبات أن تكون حالات واعية. ويستطيع الشخص أن يكون لديه اعتقاد معين أو رغبة ما حتى لو لم يكن يفكر فيها أو في الاعتقاد. بل يمكن أن يقال إن من الممكن حدوث مثل هذه الحالات أثناء النوم. أما الخبرات البصرية والإدراكية الأخرى فيختلف وصفها، وتعد حوادث عقلية واعية. وإذا كانت قصدية "التمثل" مستقلة عن ما إذا تحققت في الوعي أو لم تتحقق، فإن قصدية الخبرة الإدراكية تتحقق في أي حوادث عقلية واعية. ولعل هذا هو السبب في أن الدعوى بوجود خبرات بصرية تذهب بعيداً عن الدعوى بأن الإدراك له قصدية. وذلك طالما أنها دعوى أنطولوجية تتعلق بكيفية تحقق القصدية، وأنها تتحقق عموماً في الحوادث العقلية الواعية.

ولا تكون الخبرة البصرية حدثاً عقلياً واعياً فحسب، وإنما ترتبط بشروط تحققها بطرق تختلف عن الطرق التي يرتبط بها الاعتقاد والرغبة؛ فحين أرى

مثلاً سيارة ستايشن صفراء أمامي، تكون خبرتي خبرة مباشرة مع الموضوع، فلا "تمثل" الخبرة الموضوع فحسب، وإنما تؤدي إليه مباشرة. يكون للخبرة صلة مباشرة لا إرادية، قد لا نجدها في الاعتقاد الذي قد يكون لدي حول موضوع غائب. لذلك قد يبدو النظر إلى الخبرات البصرية بوصفها "تمثلات" من الأمور الشاذة وغير الطبيعية. ولما كان للخبرات الإدراكية صفات خاصة، فإني أقترح تسميتها عمليات "إحضار" أو امتثالات(*). لا أقول إن الخبرة البصرية "تمثل"أحوال الأشياء المدركة فحسب، وإنما أقول إنها حين تتحقق نتصل بها مباشرة. وبالتالي تُعد "امتثالات" لهذه الأشياء. ونستطيع القول إنه طالما تفسيرنا " للتمثلات" كان محايداً من الناحية الوجودية، وطالما يكون الامتثال له الشروط نفسها المحددة "للتمثيل" أي له مضمون قصدي، وشروط تحقق، واتجاه تطابق، وموضوع قصدي، فإن "الامتثالات" تُعد فئة خاصة من "التمثّلات" ومع ذلك، ومع اعتبار "الامتثالات" فئة فرعية خاصة، تتضمن حوادث عقلية واعية، سوف أقابل بينها وبين" التمثّلات" من دون إنكار أن "الامتثالات" جزء من التمثلات، تماماً مثلما ننظر إلى الإنسان في مقابل الحيوان من دون إنكار أن الإنسانية جزء من الحيوانية.

تُعد الدعوى القائلة "إن قصدية الرؤية تتحقق في الخبرات البصرية التي تعد حوادث عقلية واعية" دعوة تجريبية وجودية حقيقية. وبالتالي تتعارض مع القول إن المعتقدات والرغبات تضم القضايا كمضامين قصدية. وتعتبر الدعوى القائلة إن هناك قضايا موجودة بالمعنى السابق شرحه دعوى غير تجريبية أو وجودية، بالرغم من النظر إليها دائماً بوصفها دعوى وجودية تجريبية من قبل المؤيدين والمهاجمين لها في الوقت نفسه. لذلك نلاحظ إن القول إن القضايا أو المضامين التمثيلية الأخرى موجودة، لا يضيف شيئاً للزعم بأنه توجد صفات

(*) تمت ترجمة كلمة: إحضار أو امتثال (Presentation): وذلك للتفرقة بينها وبين "التمثّل" (Representation). ولمزيد حول الفرق بين المصطلحين راجع: د. محمود رجب، المنهج الظاهراتي في الفلسفة المعاصرة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2006، ص 93. (المترجم).

معينة مشتركة للمعتقدات والرغبات والآمال والمخاوف والتساؤلات والأحكام والوعود.. إلخ. بينما نلاحظ أن القول إن الخبرات البصرية موجودة، يضيف جديداً للقول بوجود مدركات بصرية. وذلك طالما تبين لنا كيفية تحقق مضمون هذه الإدراكات في حياتنا الواعية؛ فإذا قال قائل بوجود فئة من الكائنات قادرة على الإدراك البصري ولكن ليس لديها خبرات بصرية، فإن قوله مسألة تجريبية حقيقية. أما إذا قيل بوجود فئة من الكائنات لديها آمال ومخاوف ومعتقدات، وتضع أحكاماً لها صفاتها المنطقية، ولكن هذه الكائنات ليس لديها مضامين لغوية أو قضايا، فإن هذا القول لا معنى له أو يرفض قائله الاعتراف بأن القول بوجود المضامين القصدية لا يمثل أي إضافة تجريبية إلى هذه المضامين.

أكدت بعض الأعمال التجريبية الحديثة على هذا التمييز الحاسم بين الوضع الوجودي للخبرة البصرية باعتبارها حدثاً نمطياً واعياً، وبين المضمون اللغوي أو القضايا. فلقد درس "فايسكرانتز"، وفارنغتون وزملاؤهم[4]، كيف أن أنواعاً معينة من أمراض المخ تُنتج ما يُسمى بـ "الرؤية العمياء" (Blind Sight)، حيث يستطيع المريض أن يجيب إجابات صحيحة عن أسئلة تخص موضوعات بصرية، ولكنه يدّعي عدم إدراكه بصرياً مثل هذه الموضوعات الآن أمامه. ونستطيع القول إن مثل هذا الاهتمام ينتج من أن الحافز البصري لدى المريض ينتج صورة من صور القصدية، وإلا لن يكون في مقدوره الحديث عن مثل هذه الحوادث البصرية. ومع ذلك لا يتحقق المضمون القصدي الذي جاء نتيجة هذا الحافز البصري بالطريقة نفسها التي تتحقق بها مضامين التمثيلية. إذ تعني الرؤية بالنسبة إلينا وجود خبرات بصرية من نوع معين. فإذا فرضنا صحة تفسير "فايسكرانتز" إمكانية رؤية المريض، بمعنى معين، موضوعاً لم يحصل عليه من الخبرات البصرية المعتادة، فإن تفسيره يعني أن هناك "شعوراً" معيناً بأن هناك شيئاً ما أو أن المريض يقوم بعملية تخمين أن شيئاً هناك. وربما يرغب

(4) L. Weiskrantz et al., Visual capacity in the hemianopic field following a restricted occipital ablation, Brain, vol. 97 (1974), pp. 709 - 28.

الذين ينكرون وجود خبرات بصرية أن يسألوا أنفسهم عن ما الذي لدينا وينقص مثل هؤلاء المرضى؟

يتمثّل الفرق الثاني بين قصدية الإدراك وقصدية الاعتقاد، أن من شروط التحقق (المطلوب) للخبرة البصرية، أنها يجب أن تكون هي نفسها قد حدثت بواسطة باقي شروط تحقق (الأشياء المطلوبة) هذه الخبرة البصرية نفسها؛ فمثلا حين أرى السيارة الصفراء تكون لدي بالفعل خبرة بصرية، ومع ذلك يتطلب المضمون القصدي لهذه الخبرة البصرية والذي يتطلب وجود سيارة صفراء أمامي حتى يتم تحققه، أن واقعة وجود سيارة صفراء أمامي يجب أن تكون هي نفسها السبب لحدوث مثل هذه الخبرة البصرية. لذا يتطلب المضمون القصدي للخبرة البصرية كجزء من شروط تحققه، أن هذه الخبرة ذاتها تكون قد حدثت بسبب باقي شروط تحققها هي ذاتها، أي حالة الأشياء المدركة. لذلك يكون مضمون الخبرة البصرية "مرتداً ذاتياً". يتحدد المضمون القصدي للخبرة البصرية بتحديد شروط تحقق الخبرة البصرية، ولكن هذا التحديد يضع إشارة أساسية للخبرة البصرية ذاتها داخل شروط التحقق؛ فليس ما يحتاجه المضمون القصدي، يتمثل في وجود الأشياء في العالم، وإنما أن هذه الأشياء الموجودة في العالم كانت السبب في حدوث الخبرة البصرية التي تجسد أو تحقق المضمون القصدي. وتأتي هذه الحجة أو هذا التفسير بعيداً عن البرهان المعروف عن "النظرية السببية للإدراك"[(5)]. ويتمثل هذا البرهان في أن عدم وجود الموضوع المسبب لخبرة العميل يجعله لا يرى الموضوع؛ فجل اهتمامي ينحصر في بيان كيفية دخول هذه الوقائع ضمن المضمون القصدي. ولذلك يجب أن نوضح المضمون القصدي للخبرة البصرية في ما يلي:

لدي خبرة بصرية (أن هناك سيارة ستايشن صفراء. وأنه توجد سيارة ستايشن صفراء تسبب هذه الخبرة البصرية)

(5) انظر H.P. Grice " the Causal theory of perception", *proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 35 (1961), pp. 121 - 52.

قد تبدو هذه العبارات مثيرة للارتباك، ولكني أعتقد أن هذا التعبير لا يحيد عن الصواب. يحدد المضمون القصدي للخبرة البصرية الشروط التي يتم بها تحققه أو عدم تحققه. ويحدد الحالة التي يمكن أن يحدث بها أو يتحقق فيها أو التي يحتاجها لكي يكون حقيقياً وصحيحاً. يجب أن يكون العالم على الأقل مرئياً كما أراه. وكذلك يجب أن يسبب وجوده على هذه الصورة حدوث خبرتي البصرية التي تشكل رؤيته على هذه الصورة. وهذا المركب هو الذي أحاول الحصول عليه لتمثل المضمون القصدي.

لا يعتبر "التمثيل اللفظي" الذي قدمته للمضمون القصدي بأي معنى مجرد كلام نظري. وإنما يُعد تعييناً لفظياً لما يتطلبه المضمون القصدي إذا كان له أن يتحقق أو يُشبع. لا يكون المعنى الذي يرتد به المضمون القصدي إلى ذاته في أنّه يضم "تمثلاً" لفظياً أو أي نوع آخر لنفسه، ومن المؤكد أنه لا يقدم فعلاً كلامياً يشير إلى ذاته. وإنما المعنى الذي يرتد به المضمون القصدي إلى ذاته يتمثل ببساطة ويظهر وسط شروط تحققه الخاصة ويتجلى بينها. لقد سبق أن أوضحت أن الخبرة البصرية ذاتها لا تقول "هذا" عن شيء. وإنما تبيّنه وتظهره. كذلك حين أقول إن الخبرة البصرية تكون مرتدة ذاتياً من الناحية السببية، لا أعني أن العلاقة السببية تتم رؤيتها؛ فالعلاقة السببية لا يمكن رؤيتها مثلما لا نرى الخبرة البصرية ذاتها. وإنما ما تتم رؤيته هو الموضوعات وأحوال الأشياء، ويُعد جزءاً من شروط تحقق الخبرة البصرية الخاصة برؤيتها، ويتمثل في أن الخبرة ذاتها يجب أن تحدث بسبب ما تم رؤيته أو الموضوعات التي كانت مسببة لها.

يصبح "الإدراك" وفق هذا التفسير عبارة عن "صفقة"، وعملية تبادل أو تعامل قصدي وسببي (قصد وسبب) بين العقل والعالم. يكون اتجاه المطابقة من العقل إلى العالم، ويكون الاتجاه السببي من العالم إلى العقل، وليس هناك انفصال بينهما، ولا يوجد أي اتجاه منهما مستقلاً عن الآخر. لا تتحقق المطابقة إلا إذا أحدثها الطرف الثاني من طرفي علاقة التطابق، وبالتحديد

الموضوعات وأحوال الأشياء المدركة. نستطيع القول: إما أن جزءاً من مضمون الخبرة البصرية يتمثل في أنها لا تتحقق إلا بسبب مضمونها القصدي، أو أن جزءاً من مضمون الخبرة البصرية لا يتحقق إلا بسبب أحوال الأشياء، أي أن موضوعه القصدي موجود وله الصفات نفسها الحاضرة في الخبرة البصرية. ويكون المضمون القصدي بهذا المعنى مرتداً علّياً إلى ذاته أو ذاتي الارتداد إلى ذاته بصورة سببية.

يُعد مفهوم "الارتداد الذاتي العلّي" (Causally self-referential) لأنواع معينة من القصدية إضافة مهمة لنسق التصورات المستخدمة في هذا الكتاب. وتعتبر الملاحظة البسيطة بأن "الخبرات الإدراكية ترتد ذاتياً بصورة سببية"، الخطوة الأولى من الخطوات التي ننتقد بها العديد من المسائل الفلسفية المتعلقة بطبيعة الفعل الإنساني، وتفسير السلوك، وطبيعة السببية وتحليل التعبيرات المرجعية (Indexical expressions). ونبدأ بعرض نتيجة بسيطة لهذه الملاحظة. إذ يُعد من السهل الآن ملاحظة كيف يمكن لخبرتين بصريتين متشابهتين ومن نمط واحد، أن يكون لهما شروط تحقق مختلفة وبالتالي لهما مضمونان مختلفان. تستطيع خبرتان متشابهتان (من الناحية الظاهرية) أن يكون لهما مضمونان مختلفان بسبب الارتداد الذاتي العلّي لكل خبرة منهما؛ فمثلاً، لنفترض وجود توأمين لهما خبرة بصرية واحدة وينظران إلى سيارتين لونهما أصفر في ظروف واحدة بالنسبة إلى مكان السيارتين. نلاحظ أن شروط التحقق تكون مختلفة، فيتطلب أحدهما سيارة ستايشن تسبب رؤيته وخبرته البصرية. ويتطلب الثاني سيارة ستايشن تسبب خبرة بصرية مختلفة عن الأولى بالطبع. بذلك يصبح لدينا ظواهر واحدة ومضامين مختلفة وبالتالي شروط تحقق مختلفة.

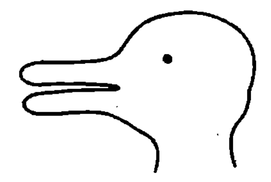
بالرغم من قناعتي بصحة صفة "الارتداد الذاتي العلّي" إلا أنها تواجه صعوبات كثيرة. ليس المقام الآن لتناولها أو حلها؛ فما معنى "السبب" في العبارات التي وردت في الفقرة السابقة؟ كذلك ألا يؤدي هذا التفسير إلى الشك

في أننا لن نستطيع التيقّن من إشباع خبراتنا البصرية طالما ليس هناك وضع محايد نستطيع منه ملاحظة "العلاقة السببية" لمعرفة أن الخبرة قد تحققت بالفعل؟ ليس لدينا إلا الحصول على مزيد من الخبرات البصرية من النوع نفسه أو من نمط واحد. وستتم مناقشة هذه الأسئلة في ما بعد. وتتم الإجابة عن السؤال الأول في الفصل الرابع، والإجابة عن السؤال الثاني في نهاية هذا الفصل.

ويظهر الفرق الثالث بين صورة القصدية التي تظهر في الإدراك الحسي وتلك الصورة الأخرى منها كالمعتقدات والرغبات في الجوانب التي ننظر منها إلى الموضوع أو في وجهات النظر التي يتم النظر من خلالها إليه؛ فحين يكون لدي موضوع قصدي في اعتقاد معين أو في رغبة ما، فإنه يتمثل دائماً من خلال وجهة نظر معينة أو أخرى. ولكن هذه الجهة التي يتم من خلالها النظر للاعتقاد أو الرغبة لا تكون مقيدة بضوابط خارجية معينة، بينما في حالة الإدراك البصري تكون الخبرة مقيدة بالصفات المادية الخاصة بالموقف؛ فأستطيع "تمثّل" كوكب معروف من جهة نجمة الصباح أو نجمة المساء. ولما كانت الخبرة الإدراكية البصرية تتحقق بطريقة محددة، فإن الجانب الذي يتم من جهته إدراك موضوعات إدراكنا يؤدي دوراً مختلفاً عن الدور الذي يؤديه في الحالات القصدية، فيكون الجانب الذي يتم من جهته إدراك موضوع معين في الإدراك البصري مقيداً بوجهة النظر والصفات المادية الأخرى المتعلقة بالموقف الذي يُوجد به الموضوع المدرك؛ فمثلاً، لا أستطيع من موقف معين إلا رؤية الجانب الأيسر للسيارة الصفراء. وإذا أردت رؤية الجانب الآخر للسيارة لا بد من تبديل الأوضاع المادية الخاصة بالموقف بأن أدور مثلاً حول السيارة.

كذلك، بالرغم من أن الموضوع القصدي في الحالات غير الإدراكية يكون "ممثلاً" من جانب أو آخر، فإننا "نتمثل" الموضوع كله وليس مجرد جانب منه. ولعل ذلك هو السبب في عدم وجود شُبه مادي في تفسيري للموضوعات

القصدية؛ فليس الجانب الذي يتم من جهته "تمثّل" الموضوع عبارة عن شيء بيننا وبين الموضوع. ومع ذلك نلاحظ أن في بعض حالات الإدراك البصري لا تكون المسألة بهذه البساطة: فلندرس مثال "فتجنشتاين" المشهور عن البطة/ الأرنب[6].



نميل في هذه الحالة للقول بأحد المعاني إن الموضوع القصدي واحد وهو نفسه في حالة إدراكنا للأرنب أو في حالة إدراكنا للبطة. وبالرغم من أن لدينا خبرتين بصريتين بمضمونين تمثّليين مختلفين، فليس أمامنا أعلاه إلا صورة واحدة. ومع ذلك نستطيع القول بمعنى آخر إن الموضوع القصدي للخبرة البصرية يكون مختلفاً في الحالتين؛ فنرى في إحدى الحالات صورة بطة، وفي حالة أخرى نرى صورة أرنب. عالج فتجنشتاين أو بالأحرى فشل في معالجة هذه الصورة بالقول إن الشكلين يختلفان في استخدام الفعل "يرى". ومن الواضح أن ذلك لا يساعد على توضيح العلاقة بين الجوانب والموضوعات القصدية. أعتقد أن حل هذه الإشكالية يتمثل في توضيح أنه مثلما نرى ظاهرياً الموضوعات، وأينما نرى موضوعاً، فإننا لا نراه إلا من جهة الجانب الذي يقابلنا، ولذا لا نرى إلا جوانب ظاهرية للموضوعات. فأرى من الناحية الظاهرية جانب بطة، وأرى جانب أرنب للصورة المرسومة أمامي. أي هناك جانبان أو جهتان للصورة؛ فإذا ما سلمنا بصحة تفسيري نجد أنفسنا ملزمين بالقول إننا لا نرى إلا جوانب الموضوعات أو جهات

(6) L. Wittgenstein, *'Philosophical Investigations''* Oxford: Basil Blackwell, 1953), part .11 section 10

لها. السؤال: لماذا نشعر بالقلق من ذلك الوضع؟ حقيقة إذا تم قبول هذه النظرة فإنه من الممكن إدراك التماثل مع الحالات القصدية الأخرى؛ فكما سبق أن رأينا، حين أحب "جون" "سالي" أو اعتقد شيئاً عن "بيل"، فإن حبه "لسالي" قد تم وفق جانب معين، واعتقاده عن جون قد تم من جهة معينة، وذلك بالرغم من أن حب "جون" لسالي أو اعتقاده عن "بيل" ليس موجهاً لجانب أو متعلقاً بجانب. ومع ذلك ليس هناك ما يمنع "جون" من حب "جانب" من "سالي" أو اعتقاد شيء عن جانب من "بيل". ويعني ذلك: ليس هناك ما يمنع جانباً معيناً من أن يكون موضوعاً قصدياً لاعتقاد أو لأي حالة نفسية أخرى كالحب. كذلك نستطيع القول بالمثل إنه ليس هناك ما يمنع جانباً معيناً أن يكون الموضوع القصدي للإدراك البصري. وحين نعرف أن الجانب يمكن أن يكون موضوعاً قصدياً، وأن كل الحالات القصدية بما فيها قصدية الإدراك تتم من جهة جانب معين، نستطيع أن نرى مدى أهمية الجانب أو الجهة للظواهر القصدية ولا يكون هو نفسه موضوعاً قصدياً.

يعد عمل جدول نقارن من خلاله بين الصفات الصورية للأنواع القصدية المختلفة، من الوسائل التي نختصر بها كل تفسيراتنا السابقة لقصدية الإدراك. وسوف أضيف للاعتقاد والرغبة والإدراك البصري، الذاكرة أو ذكرى أحداث الفرد الماضية. وذلك طالما أن عملية التذكر تشبه صفاتها بعض صفات الإدراك البصري (كالرؤية في أنها ترتد ذاتياً من الناحية السببية). وتشبه صفاتها أيضاً بعض صفات الاعتقاد (إذ تُعد تمثلاً وليس امتثالاً). وخلافاً للفعلين "يرغب" و"يعتقد"، فإن فعلي "يرى" و"يتذكر" لا يتضمنان فقط وجود المضمون القصدي وإنما أيضاً تحققه أو إشباعه؛ فإذا رأيت بعض الأشياء فلا بد من وجود ما هو أكثر من الخبرة البصرية، إذ يجب أن توجد الأشياء التي تُعد شرطاً لتحقق الخبرة البصرية وتسبب حدوثها. وإذا تذكرت حدثاً ما، فإن هذا لا بد أن يكون قد تم بالفعل، وكان حدوثه سبباً لعملية تذكري له.

مقارنة بعض الصفات الصورية القصدية للرؤية، والاعتقاد، والرغبة، والتذكر.

	الرؤية	الاعتقاد	الرغبة	التذكر
طبيعة المركب القصدي	خبرة بصرية	اعتقاد	رغبة	ذكرى
امتثال أو تمثّل	امتثال	تمثّل	تمثّل	تمثّل
الارتداد الذاتي العلّي	يوجد	لا يوجد	لا يوجد	يوجد
اتجاه التطابق	من العقل إلى العالم	من العقل إلى العالم	من العالم إلى العقل	من العقل إلى العالم
اتجاه السببية الذي يحدده المضمون القصدي	من العالم إلى العقل	لا يوجد	لا يوجد	من العالم إلى العقل

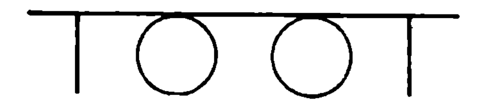
- III -

لا أميل أثناء عملية تفسير قصدية الإدراك البصري إلى التبسط أو جعلها تبدو أبسط مما هي عليه بالفعل. أود في هذا الفصل توجيه الانتباه لبعض التعقيدات بالرغم من أن الحالات التي ذكرتها حتى الآن مجرد حفنة قليلة من المسائل المحيرة في فلسفة الإدراك البصري.

يتفق معظمنا مع قول هيوم *(Hume)* أن الإدراكات تأتي خالصة ونقية تماماً من أي شوائب لغوية. ثم نقوم بوضع أسماء عن طريق التعريفات الإشارية لتسمية مدركاتنا. والواقع أن هذه صورة زائفة تماماً. أولاً، توجد لدينا قناعة أن الإدراك وظيفة التوقع ونتيجته. وعادة ما تتحقق التوقعات الإنسانية بصورة لغوية

على الأقل؛ فقد قام بوستمان (Postman) وبرونر (Bruner)[7] منذ ربع قرن بعدة تجارب تبين أن التعرف على الصفات المختلفة يعتمد على ما إذا كانت الصفة المقصودة قد تم توقعها في الشيء المدرك أم لم يتم توقعها؛ فإذا توقع العميل أن اللون التالي الذي سيراه هو اللون الأحمر، فإنه يدرك هذا اللون بصورة أسرع كثيراً من الحالة التي لا يحدث فيها التوقع.

كذلك لا يمكن وجود عدد كبير من خبراتنا البصرية من دون وجود عدد من المهارات الخلفية ومن بينها المهارة اللغوية. انظر إلى الشكل التالي:



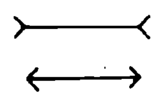
نلاحظ أنه يمكن أن كلمة (TOOT) أو هذا الشكل كمائدة يوجد تحتها بالونان. أو تمثل العدد رقم 1001 وفوقه خط، أو أنه عبارة عن جسر تمر من تحته أنبوبتان، أو خطا أنابيب، أو مثل عيني رجل يرتدى قبعة ويتدلى خطان من جانبيها. يكون لدينا في كل حالة خبرة مختلفة بالرغم من أن المثير البصري أو الخطوط المرسومة أعلاه والضوء الساقط عليها ثابتة. لذلك تعتمد هذه الخبرات والفروق التي بينها على تشبعنا بمجموعة من المهارات اللغوية الثقافية وسيطرتها علينا؛ فمثلاً لا يستطيع "الكلب" أن يرى الشكل باعتباره كلمة (TOOT) بسبب فشل جهازه البصري الذي يمنع رؤيته للكلمة. لذلك نميل في مثل هذه الحالات إلى القول إن هناك مجموعة معينة من التصورات التي تُعد شرطاً مسبقاً للحصول على الخبرة البصرية. وتقترح مثل هذه الحالات القناعة بارتباط قصدية الإدراك البصري بكل الحالات القصدية الأخرى كالاعتقاد والتوقع، وبأنظمة "تمثلاتنا" ومعظمها تمثلات لغوية. وبالتالي تؤثر شبكة الحالات القصدية والخلفية أي القدرات العقلية غير التمثيلية، على عملية الإدراك.

(7) L. Postman, J. Bruner, and R. Walk, "the perception of error", *British Journal of Psychology*, vol. 42 (1951), pp. 1-10

إذا كانت "الشبكة" والخلفية تؤثران على الإدراك، فكيف يمكن أن تتحدد شروط التحقق بواسطة الخبرة البصرية؟ توجد على الأقل ثلاثة أنواع من الحالات تحتاج للمناقشة والتوضيح. أولاً، توجد حالة تؤثر فيها شبكة المعتقدات والخلفية بالفعل على مضمون الخبرة البصرية. انظر مثلاً إلى الفرق، بين النظر إلى واجهة "منزل" يعتبرها المرء الواجهة الكلية للمنزل، والنظر إلى واجهة يعتبرها المرء مجرد صورة خادعة بمعنى أنها جزء من فيلم سينمائي. إذا اعتقد المرء أنه يرى المنزل فإن واجهته تبدو مختلفة عن طريقة رؤيتها في حالة اعتقاده أنه يرى صورة زائفة للمنزل، مع أن المثير البصري واحد في الحالتين. وينعكس هذا الفرق في الصفة الفعلية للخبرات البصرية في الفروق بين نظامي "شروط التحقق". إذ يُعد "توقّع" وجود باقي أجزاء المنزل إذا دخلته مثلاً أو ذهبت خلفه جزءاً من مضمون خبرتي البصرية حين أنظر إلى المنزل ككل أو كواقع. ونلاحظ أن في هذه الحالات تتأثر صفة الخبرة البصرية وشروطها أو شروط تحققها بمضمون المعتقدات التي يتصورها المرء عن هذا الموقف الإدراكي. لا نبحث وراء مضمون خبرتنا البصرية حين نقول "نرى بيتاً". إذ لا حاجة للبحث لأننا نرى المنزل أمامنا، في حين أننا نحتاج للاستدلال حين نقول "أرى صورة لمنزل"، بالرغم من أن المثير البصرى واحد في الحالتين. تختلف شروط التحقق، في الحالة الأولى يجب أن يُوجد المنزل بالكامل، ولا أستدل من صورة المنزل إذ أراه أمامي.

يتصف النوع الثاني، من الحالات بأن المضمون القصدي للمعتقدات لا يتسق مع مضمون الخبرة البصرية؛ فحين ننظر إلى القمر في الأفق البعيد، نجد أن حجمه أكبر من حجمه حين يكون القمر في وضع عمودي فوق رؤوسنا. ومع ذلك، لا يتغير مضمون معتقدات المرء بالرغم من اختلاف الخبرتين البصريتين. لا يصدق المرء أن القمر ينمو حجمه في الأفق، ويصغر حين يكون فوق الرأس مباشرة. رأينا في النوع الأول من الحالات عدم وجود وسيلة يستطيع المرء أن يفصل بها مضمون الخبرة البصرية عن معتقداته؛ فيبدو المنزل مختلفاً اعتماداً على نوع المعتقدات التي لدينا عنه. بينما في النوع الثاني من الحالات لاحظنا

اختلاف الخبرة البصرية لحجم القمر بالنسبة إلى وضعه والمسافة التي تفصله عنا، ومع ذلك ظلت معتقداتنا ثابتة عنه. السؤال الآن: ماذا نقول عن شروط التحقق الخاصة بالخبرات البصرية؟ نتجه إلى القول بسبب الصفة الكلية لشبكة حالاتنا القصدية، إن شروط تحقق خبراتنا البصرية تظل ثابتة أو هي نفسها. وطالما لا نميل حقيقة للاعتقاد أن حجم القمر يتغيّر، فإننا نفترض أن الخبرتين البصريتين لهما نفس شروط التحقق. ومع ذلك لا أعتقد أن هذه الطريقة هي الطريقة الصحيحة لوصف الموقف؛ فحينما يكون المضمون القصدي لخبرتنا في صراع مع معتقداتنا، وتكون الغلبة للمعتقدات على خبرتنا البصرية، فإننا نعتمد على المضمون الأصلي للخبرة البصرية. حقيقة يكون ضمن مضامين الخبرات البصرية وكجزء من تكوينها، أن القمر يكون حجمه أصغر فوق رؤوسنا عن حجمه في الأفق البعيد، ويتم التأكيد على أنه إذا تخيلنا أن الخبرات البصرية ظلت كما هي، وغابت المعتقدات، وليس ببساطة معتقدات متعلقة بهذه الخبرات، فإننا نميل للاعتقاد بأن القمر يتغير حجمه. إننا نسمح بقصدية الاعتقاد أن تتغلب على قصدية خبراتنا البصرية فقط، بسبب اعتقادنا الثابت والمستقل أن للقمر حجماً ثابتاً. ودائماً ما نعتقد في مثل هذه الحالات أن عيوننا تخدعنا. ويعتبر الشكل الذي قدمه مولر ـ لبير (Muller-Lyer) نموذجاً لذلك:



نلاحظ في الشكل أعلاه صورة للصراع بين المضمون القصدي للخبرة البصرية والمضمون القصدي لمعتقداتنا التي تفوقه وتتغلب عليه. وتتناقض هذه الحالات بصورة شديدة مع ظاهر اللون المدرك الثابت في ظل ظروف ضوئية معينة. إذ يبدو اللون واحداً في حالتي النور والظلمة، وبالرغم من اختلاف درجة الضوء المنعكس، فيكون مضمون الاعتقاد ومضمون الخبرة الإدراكية ثابتين، وليسا مثل الحالات السابقة.

ويظهر النوع الثالث من الحالات حين تختلف الخبرات البصرية، وتظل شروط التحقق واحدة. ويعتبر نموذج الرسم (TOOT) شكلاً لهذا النوع. ونستطيع أيضاً إدراك هذا النوع الثالث في اللحظة التي ننظر فيها مثلاً إلى "مثلث" من زاويتين مختلفتين. ونستطيع أن لا نميل في الحالتين السابقتين إلى رد الاختلافات في خبراتنا البصرية إلى أي تغيّر أو اختلافات في العالم الخارجي.

يوجد لدينا إذاً مجموعة من الطرق المتنوعة التي ترتبط بها كل من "الشبكة" و"الخلفية" بالخبرة البصرية، والتي ترتبط بها أيضاً هذه الخبرة البصرية بشروط تحققها: وهذه الطرق هي:

1 – مثال المنزل: تُسبب المعتقدات المختلفة خبرات بصرية مختلفة ذات شروط تحقق مختلفة بالرغم من وجود مثير بصري واحد.

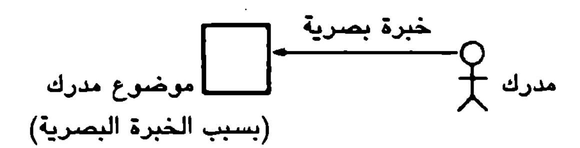
2 – مثال القمر: تتزامن أو توجد المعتقدات نفسها مع مجموعة من الخبرات البصرية المختلفة وذات شروط تحقق مختلفة، بالرغم من مضمون الخبرات لا يكون متسقاً مع مضمون المعتقدات التي تتغلب عليه.

3 – مثال "TOOT": تُنتج مجموعة من المعتقدات الواحدة والخبرات البصرية المختلفة شروط تحقق واحدة للخبرات البصرية.

قد يشعر المرء بضرورة وجود نظرية كاملة لتفسير العلاقات بين هذه الحالات المتنوعة والمتغيرة. ومع ذلك لا مجال أمامنا لعرض مثل هذه النظرية.

- ١٧ -

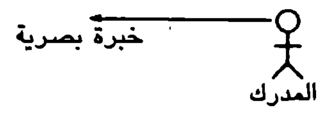
يُعد تفسير "الإدراك الحسي" الذي قدمناه عبارة عن رؤية للواقعية الساذجة (الفهم العام)، ويمكن التعبير عنه بالشكل التالي:



الشكل رقم 1

يتضمن الإدراك البصرى على الأقل ثلاثة عناصر: المدرك؛الخبرة البصرية؛ الموضوع المدرك. ويمثل السهم الخبرة البصرية لبيان أن لها مضموناً يتجه مباشرة للموضوع المقصود الذي يعد وجوده جزءاً من شروط تحققها. (ولا يعني بالطبع أن الخبرة البصرية توجد في الخارج، أي على مسافة مادية بين المدرك والموضوع المدرك).

ونلاحظ في حالة الهلوسة البصرية، وجود الخبرة البصرية نفسها لدى المدرك، ولا يكون هناك موضوع قصدي أمامه. ويمكن التعبير عن هذه الحالة بالشكل التالي:

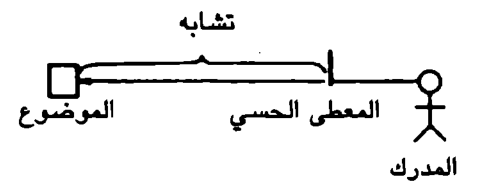


الشكل رقم 2

لا أهدف في هذا الفصل إلى مناقشة الخلافات التقليدية في فلسفة الإدراك. ومع ذلك تزداد درجة وضوح دعوتي التي أعرضها عن قصدية الخبرة البصرية، إذا استطردنا قليلاً للمقارنة بين نظرة الفيلسوف الواقعي الساذج ومنافسه التاريخي التقليدي، أي النظرية التمثيلية والظاهراتية. تختلف هاتان النظريتان عن الفلسفة الواقعية الساذجة، في أنهما يعاملان "الخبرة" البصرية كما لو كانت هي

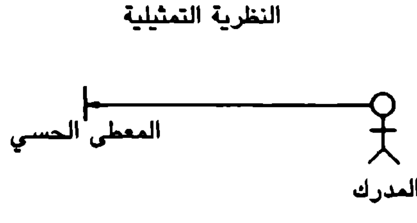
نفسـها "موضـوع" الإدراك البصـري. ولذلك يـجردانها من القصـدية؛ فيكون ما تتم رؤيته وفق تفسيرهما خبرة بصرية. ويسميان الخبرة البصرية بأسماء متعددة، قد تسمى بـ "خبرة حسية" أو "معطى حسـي" أو "انطباع حسـي". لذلك واجههما سؤال لا يطرح أمام فيلسوف واقعي سـاذج. إذ ما هي العلاقة بين معطيات الحس التي نراها والموضوع المادي الذي لا نراه؟ هذا السؤال لا يطرح أمام فيلسوف واقعي سـاذج. إذ لا نرى وفق تفسيره معطيات الحس على الإطلاق، وإنما نرى موضوعات مادية وأحوال الأشياء في العالم معظم الأحيان، ولا نرى شيئاً في حالات الهلوسة بالرغم من أن لدينا خبرات بصرية في كلتا الحالتين. حاول فلاسفة الظاهراتية وأصحاب النظرية التمثيلية رسم الخط الذي يمثل الخبرة البصرية في الشكل رقم (1) من المحور الأفقي إلى المحور الرأسـي. فتصبح وسيلة المضمون القصدي لإدراكنا البصرى، الخبرة البصرية، هي نفسـها موضوع الإدراك البصري. ولقد تم دحض الحجج العديدة التي قُدمت لتأكيد هذه الدعوة، وبخاصة الحجج المتعلقة بالوهم وبالعلم، وتم دحضـها من قبل فلاسفة آخرين[8]. ولن اكرر هذه الحجج مرة أخرى. يتمثل هدف هذه المناقشة الحالية في إثبات أن: تحويل خط الخبرة البصرية من المحور الأفقي إلى المحور الرأسـي بالصورة التي تجعل الخبرة البصرية موضوعاً للإدراك، يؤدي إلى مواجهة مشكلة كيفية وصف العلاقة بين المعطى الحسـي الذي يدركه المرء، والموضوع المادي الذي لا يراه المرء أو يدركه. يوجد حلّان منفصلان لهذه المشكلة: الأول؛ يرى الخبرة البصرية أو المعطى الحسـي عبارة عن نسخة أو "تمثّل" للموضوع المادي (النظرية التمثيلية). أما الثاني؛ فيرى أن الموضوع مجرد مجموعة من معطيات الحس (الظاهراتية). ويمكن تمثيل الحل الذي قدمته كل نظرية منهما في الشكلين 3 و 4:

(8) انظر مثلاً J.L.Austin, *Sense and sensibilia*, (Oxford: Oxford University., press,1962) for a discussion of the argument from illusion.



الشكل رقم 3

النظرية التمثيلية



الظاهرياتية

الشكل رقم 4

إذا تم تجاهل الاعتراضات المتعددة التي قدمت عن النظرية القائلة إن كل ما يدركه المرء معطيات حسية، فإنه ما زال هناك اعتراضات أخرى شديدة ضد كل نظرية من هاتين النظريتين. وتظهر الصعوبة الأساسية للنظرية التمثيلية للإدراك في مفهوم التشابه بين الأشياء التي ندركها ومعطيات الحس أو الشيء الذي تمثله معطيات الحس، الموضوع المادي. إذ يصعب فهم هذا الموضوع ما دام غير متوافر أمام الحس أو أن الوصول إليه متعذر. ولا يمكن إدراكه طالما كان غير مرئي على الإطلاق. لا يكون هناك معنى كما يقول "بركلى"(*) أن نقول أن الشكل واللون يشبهان شكل ولون موضوع معين لا نراه مطلقاً أو تكون رؤيته

(*) بركلى، جورج: (1653 - 1785) فيلسوف أيرلندى، أهم مؤلفاته: "محاولة لتأسيس نظرية جديدة في الرؤية 1709 "، "مبادىء المعرفة الإنسانية" 1710، "محاولات بين هيلاس وفيلونوس 1713 "السيفرون أو الدقيقة "1732، "نظرية الرؤية والدفاع عنها" 1733، "فلسفة "1733، "سيريس" 1744، "في الحركة" بعد وفاته. (المترجم)

متعذرة على حواسنا. كذلك لا يمكن وجود معنى واضح للقول: إن الموضوعات لها صفات حسية كالشكل والحجم واللون والوزن أو صفات أولية أو ثانوية. باختصار، لا تستطيع النظرية "التمثلية" أن توضح معنى "التشابه". وبالتالى لا تستطيع توضيح مفهوم "التمثّل"، طالما أنه يتطلب وجود التشابه.

ويتمثل الاعتراض الحاسم على نظرة الظاهراتية في أنها نظرة ترد ببساطة إلى ما يسمى بمذهب الذات الوحيدة(*). تصبح الموضوعات المتاحة وفقاً لوجهة نظر الظاهراتية معطيات حسية خاصة. فتصبح الموضوعات التي أراها بمعنى معين موضوعاتي طالما ترتد إلى المعطيات الحسية. ولا يسمح لأي معطيات حسية غير معطياتي الخاصة. فلا يكون العالم الذي أدركه متاحاً لأحد غيري، ما دام يتكون من معطياتي الحسية الخاصة يصبح الفرض القائل" إن الآخرين يرون الموضوعات نفسها التي أراها أنا" لا معنى له وغير مفهوم. ويصبح الفرض القائل "إن الآخرين موجودون، ويدركون المعطيات الحسية، بالمعنى نفسه الذي أوجد به وأدرك معطياتى الحسية"، غير قابل للمعرفة في أفضل الحالات، وغير مفهوم في أسوئها. وذلك طالما أن مدركاتي عن الآخرين ليست إلا معطياتي الحسية الخاصة أو إدراكاتي الذاتية.

تبدو النظريات الشبيهة بالنظريات السابقة أمراً حتمياً، حين ننظر إلى مضمون الإدراك كموضوع للإدراك. وتبدو الغلطة التي وقعت فيها نظريات المعطى الحسي شبيهة بالغلطة أو بخطأ معاملة المضمون اللغوي (القضايا) للاعتقاد كموضوع للاعتقاد؛ فليس الاعتقاد معلقاً بمضمونه اللغوي أو موجهاً إليه. وكذلك ليس الإدراك البصري موجهاً لعناصر خبرته أو موجهاً إليها. لقد بدا واضحاً حين رفض كثير من فلاسفة الواقعية الساذجة فرض المعطى الحسي، أنهم قد فشلوا في التعرف على دور الخبرات وقصدية الخبرات في الموقف

(*) مذهب الذات الوحيدة: Sogipsism، مذهب مثالي ذاتي متطرف. لا يعرف الذهن إلا تجاربه الخاصة، ولا يستطيع إثبات الوجود الموضوعي لأي شيء خارج الذهن. فلا توجد إلا ذاتي وحدها وحالاتها الإدراكية. فيتوقف وجود كل شيء عليها. (المترجم).

الإدراكي. حين تم رفض أن ما نراه خبرات بصرية، والقول إن ما نراه ليس إلا الموضوعات المادية من حولنا، فإن العديد من الفلاسفة قد رفضوا تماماً، ومنهم "أوستين" فكرة وجود الخبرات البصرية على الإطلاق[9]. والواقع أن نظريات المعطيات الحسية التقليدية كانت على صواب في القول: إن لدينا خبرات بصرية وخبرات أخرى، ولكن غاب عنهم القول بقصدية الإدراك حين افترضوا أن الخبرات هي موضوعات الإدراك. وكان الواقعيون السذّج على صواب حين قالوا: إن الموضوعات المادية والحوادث هي موضوعات الإدراك. ومع ذلك فشل كثير منهم في إدراك أن الموضوع المادي لا يكون إلا موضوعاً لإدراك بصري. والإدراك له مضمون قصدي، والخبرة البصرية وسيلة تحقق هذا المضمون.

- V -

بات وضعنا الآن يسمح بالعودة إلى سؤالنا الأساسي: ما هي شروط صدق العبارة التالية:

"يرى"س" سيارة ستايشن صفراء"؟

يُعد السؤال من وجهة نظر النظرية القصدية خاطئاً في الصياغة. إذ يجب أن يكون المضمون القصدي"للرؤية" لغوياً (قضية). وبذلك تكون الصورة الصحيحة للعبارة هي:

"يرى "س" أن هناك سيارة ستايشن صفراء أمام "س" ".

وتكون شروط الصدق كما يلي:

1. يوجد لدى س خبرة بصرية تتصف بأن لها:

أ ـ شروطاً معينة للتحقق

ب ـ صفات ظاهرية معينة.

(9) J.L.Austin, *Sense and Sensibilia.*

2. شروط التحقق هي: وجود سيارة ستايشن صفراء أمام "س". وتسبب واقعة وجود سيارة ستايشن صفراء أمام س الخبرة البصرية.

3 ـ تقوم الصفات الظاهرية بتحديد شروط التحقق الواردة في رقم (2)، بمعنى أن هذه الشروط الخاصة بالتحقق تحددت بواسطة الخبرة.

4 ـ تكون صورة العلاقة السببية في شروط التحقق مستمرة وسببية قصدية منتظمة وثابتة.

(هناك حاجة لمثل هذا الشرط لإغلاق أنواع معينة من الأمثلة المضادة التي تتضمن وجود سلاسل "سببية منحرفة ومتغيرة" تسبب حدوث شروط تحقق الخبرة البصرية. ومع ذلك لا تتحقق الخبرة أو يتم إشباعها. وسوف نكشف كل هذه الحالات وطبيعة السببية القصدية في الفصل الرابع).

5 ـ تكون شروط التحقق كافية تماماً. بمعنى: توجد بالفعل سيارة ستايشن صفراء تسبب (بالطريقة التي تم عرضها في رقم (4)) الخبرة البصرية (كما عرضت في رقم (3)) التي لها مضمون قصدي (كما ورد في رقم 2).

بذلك يوجد بجانب المدرك ومن هذا التفسير عنصران للإدراك البصري: الخبرة البصرية والمنظر المدرك. وتكون العلاقة بينهما قصدية وسببية.

ـ VI ـ

لقد استطعنا الآن ضم تفسيرنا للإدراك إلى نظريتنا في القصدية. ومع ذلك سريعاً ما تظهر مشكلة لم نواجهها بعد. لقد ناقشنا الحالة التي يرى فيها الشخص سيارة ستايشن صفراء تقف أمامه. ولكن ماذا عن الحالة التي يرى فيها أن سيارة ستايشن صفراء معينة، وسبق له تحديدها، تقف أمامه الآن؟ فعندما أرى سيارتي مثلاً، لا تتطلب شروط التحقق فقط مجرد وجود أي سيارة ستايشن صفراء أو أي سيارة أخرى لإشباع مضمون قصدي، وإنما تتطلب وجود سيارتي فقط. السؤال الآن كيف يتضمن المضمون القصدي للإدراك هذا

التعيين أو التخصيص؟ كيف يدخل هذا التحديد الجزئي في مضموننا القصدي للإدراك؟ ونستطيع تسمية هذه الحالة بمشكلة التخصيص[10].

نستطيع أن نتصور الإشكالية التي تواجهها النظرية القصدية بالنسبة إلى مسألة التخصيص، إذا أجرينا بعض التعديلات في قصة "بوتنام" عن الأرض التوأم[11]. لنفترض وجود أرض توأم لأرضنا في المجرة البعيدة في الفضاء. نموذج مطابق لأرضنا ويشبهها في أدق التفاصيل الكبيرة والصغيرة. وأفترض أن على أرضنا، رأى "جون بيل" زوجته "سالي" تغادر سيارتهما الـ ستايشن واغن الصفراء. وبالمثل رأى" جون بيل" التوأم في الأرض التوأم زوجته "سالي التوأم" تغادر سيارتهما ستايشن الصفراء التوأم. السؤال: ما مضمون خبرة "جون" البصرية الذي يجعل وجود "سالي" الأصلية وليست "سالي" التوأم جزءاً من شروط تحقق خبرة جون التوأم؟ حسب الفرض، تكون كلا الخبرتين متطابقتين. ومع ذلك، يُعد جزءاً من شروط تحقق خبرة كل فرد منهما، أنه لا يرى فقط أي امرأة تتصف بأي صفات معينة. وإنما يرى زوجته "سالي" بالتحديد أو "سالي" التوأم حسب الحالة. لقد سبق أن رأينا في الجزء الثاني من الفصل الثاني من هذا الكتاب، كيف تستطيع خبرتان بصريتان متطابقتان في الكيفية أن تكون لهما شروط مختلفة للتحقق. السؤال الآن: كيف تستطيع خبرتان بصريتان متطابقتان كيفياً أن تكون لهما شروط مختلفة خاصة وليست عامة للتحقق؟ ليست هذه القصة هدفاً معرفياً. لا نسأل عن كيفية معرفة "جون" أن هذه زوجته حقاً، وليست مجرد امرأة أخرى تشبه مظهر زوجته. وإنما نسأل عن: ما الذي يجعل خبرة جون البصرية يمكن أن تتحقق فقط بواسطة امرأة معينة له بها سابق معرفة، وليس عن طريق مجرد وجود امرأة، يشبه مظهرها مظهر هذه المرأة، وسواء استطاع جون معرفة الفرق بينهما أم لم يستطع؟ كذلك لا تهدف القصة أن نقترح إمكانية

(10) اعتمدت في مناقشة هذا الموضوع على آراء الأستاذ كريستيان اسكاردا "Christine Skarda".

(11) H. Putnam: "The meaning of meaning" in *Mind, Language and Reality, Collected papers*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University, Press, 1975), pp. 215 - 71.

وجود أرض أخرى توأم لأرضنا. وإنما تهدف إلى تنكيرنا أن على أرضنا نفسها يكون لدينا مضامين قصدية بشروط تحقق خاصة وليست عامة. نعود للسؤال مرة أخرى، كيف تدخل الخصوصية في المضمون القصدي؟

تظهر مشكلة "التخصيص" في مواضع متفرقة في فلسفة العقل وفلسفة اللغة. ولقد حاول بعض الفلاسفة وضع حل لهذه المشكلة إلا أنه ليس كافياً. إذ يكون الفرق وفقاً لهذا الحل بين "جون" و"جون التوأم" متمثلاً في أن في حالة "جون" تحدث خبرته بالفعل بسبب "سالي" وفي حالة "جون التوأم" تحدث خبرته بسبب سالي التوأم. فإذا كانت خبرة "جون" قد حدثت فعلاً بسبب وجود "سالي"، فإنه يرى"سالي " بالفعل. ولن يستطيع رؤيتها إذا لم تكن "سالي" سبباً لحدوث هذه الرؤية. ومع ذلك لم ينجح هذا الحل المزعوم في إجابة السؤال عن كيفية دخول هذه الواقعة المضمون القصدي؟ حقيقة يستطيع أن يرى"جون" "سالي" إذا كانت "سالي" سبباً لحدوث خبرته البصرية. ولا بد أن يكون حدوثها بسبب"سالي" جزءاً من مضمونها القصدي إذا كان لهذه الخبرة البصرية أن تتحقق. ومع ذلك ما الذي يوجد في خبرته البصرية ويتطلب وجود "سالي" بالتحديد وليس وجود أي فرد مشابه لها: واضح أن الحل يأتي من وجهة نظر شخص ثالث أو ملاحظ. ويتعلق بمشكلة كيف نستطيع بوصفنا مراقبين أن نحدد أيهما يرى جون بالفعل. لذلك لا يُعد هذا الحل كافياً لأن المشكلة من وجهة نظري مشكلة تتعلق بالشخص الأول وما يدور في باطنه. ما الذي يوجد في خبرته ويتطلب تحققها وجود "سالي"، وليس أي فرد آخر أو أي امرأة أخرى تتشابه صفاتها مع صفات "سالي"؟

تأخذ المشكلة الصورة نفسها في نظرية الدلالة الإشارية التي تأخذها في نظرية الإدراك. ولا تمثل النظرية السببية للدلالة الإشارية حلاً كافياً للحالة الأولى، مثلما لا تمثل النظرية السببية للإدراك حلاً كافياً للحالة الثانية. تأخذ المشكلة الصورة التالية: ما الذي يوجد داخل قصدية "جون" يجعله حين يقول "سالي" يعني "سالي" الحقيقية وليست "سالي" التوأم؟ تقول إجابة الشخص الثالث: إنه

يشير إلى "سالي" الحقيقية وليس إلى "سالي" التوأم، لأن الأولى وليس الثانية تكون سبب نطقه بما قاله. ومن الواضح أن هذه الإجابة تتجنب السؤال عن قصديته. إذ توجد حالات يشير فيها إلى "سالي" دون معرفتها، وحالات يرى فيها سالي دون معرفتها، أي حالات لا تتطابق فيها الأوصاف التي يقولها الشخص الثالث مع قصديته؛ فالواقع أن هذه الحالات كلها تتعلق بقصدية الشخص الأول (المتكلم) التي تحدد شروطاً داخلية للتحقق. ولا يمكن أن يكون القول بالسببية كافياً إلا إذا بيّن كيف تكون السببية ذاتها جزءاً من القصدية، بصورة تمكنها من تحديد هذا الجزء أو الموضوع المعين من شروط التحقق أو تخصيصه. باختصار، ليس السؤال خاصاً بمعرفة الشروط التي تجعله يرى "سالي" سواء كان يعرفها أم لا. وإنما يسأل عن ما هي الشروط التي يعتبر نفسه وفقاً لها أنه يرى سالي التي أمامه؟ كذلك السؤال عن الدلالة الإشارية، لا يكون سؤالاً عن الشروط التي تشير إلى "سالي" سواء عرفها أم لا. وإنما يكون السؤال عن الشروط التي تجعله يقصد الإشارة إلى "سالي" بكلمة "سالي".

أعتقد أن من الأسباب التي تجعل النظريات السببية عاجزة عن إجابة السؤال عن القصدية، وإجابتها عن سؤال مختلف، يكمن في شعورها باليأس من الحصول على حلٍ لقصدية الشخص الأول (المتكلم) بالنسبة إلى مشكلة "التخصيص". إذا نظرت إلى "المضمون القصدي" وحده بنفس الطريقة التي نظر بها "فريج" لمفهوم "المعنى"، فإن أي عدد من الموضوعات الممكنة يمكن أن يحقق أي معنى. وليس هناك شيء داخل المضمون القصدي يستطيع تحديد أنه لن يتحقق إلا بموضوع معين خاص به. يتخيل "غاريث إيفانز"[12] رجلاً يعرف "توأمان" تتشابهان. ويحب إحدى هاتين الفتاتين. ثم يؤكد عدم وجود

(12) Gareth Evans: "The Causal theory of names", *Proceedings of the Aristotelian Society, suppl.* vol. 47,pp.187 - 208. reprinted in S.P. Schwartz (ed), *Naming, Necessity and Natural Kinds* (Ithaca and London: Cornell University press, 1977), pp. 192 - 215.

شيء في عقل الرجل يجعل حبه يتجه إلى إحداهما دون الأخرى. وطالما ليس هناك إجابة عن سؤال "ما الذي يكمن داخل الرجل ويجعله يقصد واحدة وليس الأخرى؟"، فإن الحل يجب أن يأتي من جهة الشخص الثالث أو الملاحظ أو من وجهة نظر خارجية. وكما يقول "بوتنام" ينتصر العالم في النهاية. ومع ذلك لن يصلح هذا الحل. يجب أن تقدم أي نظرية للقصدية تفسيراً لواقعة أن الفرد يكون لديه دائماً مضامين قصدية تتجه إلى موضوعات جزئية أو موضوعات خاصة معينة. هناك حاجة إلى وصفٍ للمضمون القصدي، يبيّن كيفية تحققه بموضوع واحد محدد ومعروف بصورة مسبقة.

إذا نظرنا إلى المشكلة من الناحية التاريخية، نلاحظ نوعين من الأخطاء وقع فيهما الفلاسفة، ومنعهما من إيجاد حل للمشكلة. الأول، افتراض أن المضمون القصدي وحدة منفصلة تتحدد شروط تحققها بشكل مستقل عن المضامين الأخرى وعن القدرات غير التمثيلية الأخرى (الشبكة والخلفية). والثاني، افتراض أن السببية علاقة غير قصدية، أي أنها علاقة طبيعية بين موضوعات العالم وحوادثه. وكان هذان الافتراضان سبباً في عدم حل المشكلة. أدرك أصحاب النظريات السببية بشكل صحيح أن المشكلة لا يمكن حلها من دون مفهوم السببية. ومع ذلك ظلوا يحافظون على هذين الافتراضين. وضعوا الفروض البسيطة المتناثرة عن القصدية، ثم قالوا بوجهة نظر الشخص الثالث لإعطاء مفهوم "هيوم" للسببية الذي يتمسكون به بعض الغلبة والفاعلية. من جهة أخرى، أدرك الظاهراتيون مثل "هوسيرل"(*) ترابط الخبرات وأهمية تفسير وجهة نظر الفرد الأول (المتكلم). ومع ذلك لم يدركوا علاقة السببية وصلتها. إذ أدى مفهومهم عن الصفة المجردة للمضامين القصدية إلى افتراض أن السببية تكون دائماً علاقة طبيعية وليست علاقة قصدية على الإطلاق.

(*) هوسيرل، إدموند: (1838 - 1959) فيلسوف ألماني. انظر فلسفته الظاهراتية، وأعماله: د. حسن حنفي، مقدمة لعلم الاستغراب. وأيضاً. تأويل الظاهريات للمؤلف نفسه، (المترجم).

نحتاج لحل مشكلة التخصيص أن نهتم بأمور ثلاثة ضرورية لهذا الحل. الأول: تأثير الشبكة والخلفيّة على شروط تحقق الحالة القصدية. والثاني: أن العلّية القصدية تكون دائماً مباطنة لشروط تحقق الحالات القصدية. والثالث: أن هناك علاقة مرجعيّة *Indexical* بين العملاء وشبكاتهم وخلفيتهم وحالاتهم القصدية.

وتعني كلمتي *"الشبكة"* و*"الخلفية"* *(Network and Background)* بالنسبة إلى مفهوم القصدية والعلّة القصدية المستخدمين في هذا الكتاب، أن المضامين القصدية لا يمكن أن تحدد شروط تحققها مستقلة وفي عزلة تامة. إذ ترتبط المضامين القصدية بصفة عامة والخبرات بصفة خاصة بصورة باطنية بالمضامين القصدية الأخرى (الشبكة)، وبالقدرات غير التمثّلية (الخلفية). ويعنى ارتباطها باطنياً أو داخلياً، أنها لا تستطيع الحصول على شروط تحققها إلا من خلال علاقاتها بباقي أفراد الشبكة والخلفية. ومن الواضح أن هذا المفهوم الكلي للقصدية يتضمن إنكار الافتراضات الذرية أو الجزئية المنفصلة.

وتعني *"العلّة القصدية"* *(Intentional causation)* كما سبق أن أوضحنا، أنها نوع من السببية لا يظهر إلا عند تحديد شروط تحقق الحالات القصدية التي تكون سببية أساساً. بمعنى تحدث العلاقة السببية باعتبارها جزءاً من المضمون القصدي. ونستطيع أن نعرف عند ربط هذه النقطة بالشبكية والخلفية، أنها لكي تكون جزءاً من شروط تحقق الحالة القصدية "لجون" مثلاً يجب أن تكون قد حدثت بسبب"سالي" وليس بسبب "سالي" التوأم. ويجب أن تكون لدى جون معرفة مسبقة "بسالي" باعتبارها سالي. ولا بد أن تشير خبرته الحاضرة إلى هذه المعرفة المسبقة عند تحديد الشروط السببية للتحقق.

وتعني "المرجعية" *(Indexicality)* أن كل خبرة حدثت "لجون" تكون من وجهة نظره خبرته الخاصة، وليس خبرة أي فرد آخر. ويدرك أن شبكة الحالات القصدية التي يفكر فيها "شبكته"، والقدرات الكامنة التي يستخدمها

تكمن في "خلفيته". فلا يهتم "جون" بتشابه شبكته بشبكة جون التوأم، أو بتشابه خبرته بخبرة "جون التوأم". ويجب ألا يشك إطلاقاً في أن ما يشعر به ليس إلا خبراته ومعتقداته وذكرياته ورغباته. باختصار إن الشبكة والخلفية يخصانه وحده.

إذا أردنا حل مشكلة "التخصيص" يجب معرفة خصائص النسق القصدي وكيف تترابط عناصره. يجب أن نعرف كيفية دخول الشبكة والخلفية داخل المضمون القصدي لتحديد خصوصية الشروط السببية للتحقق وعدم عموميتها، أي تبيان أنها خاصة وليست عامة. لتوضيح ذلك سندرس حالتين: الأولى نتجاهل فيها وجود "الخلفية" ونركز على "الشبكة"؛ والثانية ندرس بها عمل "الخلفية".

نفترض أن كل معارف "جون" عن "سالي" جاءت من مجموعة من الخبرات البصرية المتتالية: س، ص، ع،....، أو من أي خبرات أخرى عن سالي في الماضي. نلاحظ بالرغم من اختفاء هذه الخبرات، وباتت جزءاً من الماضي، إلا أنه ما زال يحتفظ بها في ذاكرته الحاضرة ويتمثلها في الصور أ، ب، ج.... ويكون تسلسل هذه الذكريات أ، ب، ج،....، مرتبط باطنياً بالخبرات س، ص، ع.... فإذا كانت "أ" مثلاً ذكرى عن "س"، فإن جزءاً من شروط تحقق "أ" أنها حدثت بسبب وجود "س". وذلك مثلما كانت جزءاً من شروط تحقق وجود "س" أن تكون مدركاً حسياً "لسالي" أي حدثت بسبب وجود"سالي". لذلك بسبب تعدّي السببية القصدية أو السببية القصدية المتعدية، يُعد جزءاً من شروط تحقق الذاكرة، أن تكون قد حدثت بسبب وجود"سالي". كذلك يجب أن يكون التسلسل مرتبطاً باطنياً ببعضه. وطالما أن كل خبرة من هذه الخبرات الإدراكية تتعلق بنفس المرأة، وتكون كل ذاكرة تذكّر لخبرة عن نفس المرأة، فإن شروط تحقق بعض أفراد التسلسل سوف تشير إلى الأفراد الآخرين المشاركين فيه. لن تكون شروط تحقق كل خبرة وكل ذكرى بعد اللقاء الأول مع "سالي"، متمثلة في مجرد وجود أي امرأة تحمل صفات مشابهة "لسالي" بصفة عامة. وإنما يجب

أن تحدث بسبب وجود المرأة نفسها التي سبّبت حدوث خبرات "جون" الأخرى ونكرياته. تُعد هذه الطريقة إحدى الطرق التي يمكن أن نفهم بها كيفية اتجاه القصدية لموضوعات خاصة محددة. إذ يمكن أن يقوم أحد "التمثلات" بالإشارة داخلياً إلى "التمثلات" الأخرى داخل الشبكة.

من الواضح أننا نفترض أن جون لديه خبرة صورتها كالتالي:

1- خبرة بصرية (توجد سالي هناك، ويؤدي وجودها وملامحها إلى حدوث هذه الخبرة البصرية)

وتختلف هذه الخبرة عن الخبرة البصرية التالية:

2 - خبرة بصرية (توجد امرأة ما تطابق ملامحها ملامح "سالي"، ويؤدي وجودها وصفاتها إلى حدوث هذه الخبرة البصرية).

وتكون علاقة "الشبكة" مع المضمون القصدي الحاضر من وجهة نظر جون كما يلي:

3 - يقول جون: كان لدي في الماضي مجموعة من الخبرات: س، ص، ع،... التي حدثت بسبب وجود امرأة عرفت أن اسمها "سالي". ولدي الآن مجموعة من الذكريات عن هذه الخبرات: أ، ب، ج، التي تجعل خبرتي البصرية الحالية كما يلي:
خبرة بصرية (بوجود امرأة أمامي تطابق ملامحها ملامح "سالي". ويؤدي وجودها وملامحها إلى وجود هذه الخبرة البصرية. وتشبه هذه المرأة تلك المرأة التي أدى وجودها إلى حدوث س، ص، ع،....، والتي أدت بدورها إلى حدوث أ، ب، ج،....).

يكون مضمون رقم (3) من وجهة نظر "جون" هو مضمون رقم (1) نفسه. ويصبح كل ما لدى "جون" عن سالي عن طريق القصدية عبارة عن خبرة حاضرة مرتبطة بمجموعة من الذكريات الحاضرة عن مجموعة من الخبرات

الماضية. وهذا كل ما يحتاجه "جون" لضمان أن شروط التحقق تتطلب وجود "سالي"، وليس وجود أي امرأة أخرى تشبهها أو تحمل صفاتها.

إذا أردنا معرفة العلاقة الباطنية بين أعضاء الشبكة، يجب أن نسأل أنفسنا عن الخطأ الذي يمكن أن يحدث من وجهة نظر "جون"، إذا حدث تبادل بين "سالي" وتوأمها. من الواضح أن الخطأ يتمثل في أن المرأة التي يراها ليست "سالي". ويتمثل الخطأ من وجهة نظر"جون" في أن هذه المرأة قد فشلت في تحقيق الفقرة الأخيرة للمضمون القصدي في رقم (3). أما إذا افترضنا أن هذا التبديل قد حدث في لحظة ميلاد سالي وتوأمها، أي منذ حوالى عشرين عاماً، وقبل أن يرى "جون" سالي أو يعرف عنها شيئاً، فإن المضمون القصدي يتم تحققه في هذه الحالة. ربما قد يحكم أي فرد آخر غير"جون" أن "جون" لم ير "سالي" الحقيقية، إلا أن "جون" نفسه يؤكد أن المرأة التي أمامه هي "سالي" التي رآها من قبل. إذ يحدد مضمونه القصدي هذه الشروط الخاصة بالتحقق، ولقد تم التحقق بالفعل.

كذلك لن تؤثر واقعة وجود"جون" التوأم وحصوله باستمرار على خبرة مشابهة لخبرة "جون" على توجه "جون" نحو سالي الأرضية وليس إلى توأمها. فكل عناصر شبكته مرتبطة بصورة مرجعية مع بعضها، فالخبرات خبراته والذكريات ذكرياته.

لا نعني بالطبع أن"جون" لديه القدرة على التعبير عن كل ما يدور بداخله. وربما تكون طريقة وصفة للموقف تتمثل في قوله "أرى الآن المرأة التي أعرف أن اسمها سالي". ما نحاول تفسيره: كيف ينطق كل من جون وتوأمه في الوقت نفسه الجملة نفسها، ويكون لهما الخبرات نفسها. ومع ذلك يعنيان دائماً شيئاً مختلفاً. كيف يكون لكل منهما خبرة تتطابق مع خبرة الآخر من حيث الصفات، ويكون لديهما مضمون مختلف وشروط تحقق مختلفة. (نرى فيما بعد صلة ذلك بنقد النظرية السببية للأسماء).

ننتقل إلى دراسة "الخلفية"، وندرس حالة نبين فيها كيفية عمل "الخلفية" في تحديد الحالات الخاصة للمعرفة الإدراكية. لا تتطلب المقدرة على التعرف على الناس والموضوعات .. إلخ، مقارنة الموضوع بأي "تمثلات" سابقة، سواء كانت صوراً أو معتقدات أو أي أنواع أخرى من "التمثلات" العقلية. يتعرف المرء على الناس والموضوعات مباشرة وببساطة. لنفرض أن "جون بيل" تعرف على رجل يسير على الطريق اسمه "برنارد باكستر" فإنه لا يحتاج لاسترجاع معرفته بمتى قابل "باكستر" من قبل وكيف. لا يحتاج إلى"تمثل" عن "باكستر" يقارن معه الرجل الذي يشكل موضوع خبرته البصرية الحالية. إذ يرى "جون" "باكستر" ويعرف أنه "باكستر". وهنا تعمل "الخلفية" باعتبارها قدرة عقلية لا تمثلية (لا تقوم بالتمثل). فيكون لدى "جون" القدرة على التعرف على "باكستر"، ولا تحوي هذه القدرة أي تمثلات.

ما دام "جون" تعرّف على "باكستر" وتعرّف توأم جون على توأم باكستر، وكانت خبراتهما متشابهة كيفاً، فما هي الخبرة التي تتطلب "باكستر" والأخرى التي تتطلب باكستر التوأم باعتبارهما شروطاً لتحققهما؟ نشعر حدسياً كما فعلنا في حالة "سالي التوأم" أن "جون" يتعرف على رجل واحد باعتباره "باكستر" الذي يخصه، ويتعرف توأم جون على رجل آخر باعتباره باكستر التوأم الذي يخصه. ومع ذلك السؤال الآن: كيف ندرك هذا الحدس حينما لا يكون لدينا "تمثلات" سابقة يستطيع المضمون القصدي أن يشير إليها؟ يكون لكل منهما خبرة تضم المضمون التالي:

1 ـ خبرة بصرية (الرجل الذي تعرفت عليه بوصفه "باكستر" يوجد أمامي، ويسبب وجوده وملامحه حدوث هذه الخبرة البصرية).

وهذه الخبرة تختلف عن:

2 ـ خبرة بصرية (رجل تعرفت عليه تتشابه ملامحه مع "باكستر" موجود أمامي، وأدى وجوده وملامحه إلى حدوث هذه الخبرة).

يكون مضمون (1) من وجهة نظر جون هو:

3 ـ لدي قدرة علىَ التعرف على رجل معين "م" بوصفه "باكستر". ويكون ذلك: خبرة بصرية (رجل تعرفت عليه وتشبه ملامحه ملامح باكستر. وهو موجود أمامي. ويؤدي وجوده وملامحه إلى حدوث هذه الخبرة البصرية. وهذا الرجل مشابه للرجل"م").

يكون لجون وتوأمه الخبرات البصرية نفسها. ويتمثل الفرق في الحالتين من أن خبرة "جون" تشير إلى قدراته الخلفية. وتشير خبرة "جون التوأم" إلى قدراته الخلفية. وتحل المرجعية "الخلفية" مشكلة "باكستر التوأم"، كما حلت المرجعية "للشبكة" مشكلة "سالي التوأم". تحدث القدرة المعرفية عادة بسبب موضوع التعرف. ومع ذلك قد تحدث من دون الموضوع؛ فمن السهل تخيّل بعض الحالات التي يستطيع فيها المرء التعرف على موضوع من دون أن تكون قدرته على التعرف قد حدثت بسبب الموضوع أو كان الموضوع سبباً لحدوثها.

لا يعني هذا العرض المبسط لعمل الشبكة والخلفية بشكل منفصل أنهما مستقلان في الحياة العملية، فالواقع أنهما يعملان معاً. وليس هناك خط فاصل حاد بينهما.

فسّرنا حتى الآن كيف تستطيع مجموعة من الأفراد الذين لديهم خبرات بصرية متطابقة أو متشابهة أن يكون لديهم شروط مختلفة للتحقق. وتكون هذه الشروط خاصة وليست عامة. ومع ذلك هناك سؤال مساوٍ لهذا الوضع لم تتم الإجابة عنه. إذ كيف يمكن أن تكون لدى مجموعة من الأفراد ولهم خبرات مختلفة شروط "تحقق واحدة"؟ ويمكن وضع هذا السؤال في صورة اعتراض:"يؤدي التفسير كله إلى القول بمذهب"الذات الوحيدة". فإذا كانت هوية كل خبرة بصرية تظهر في شروط تحققها، فإنه من المستحيل أن تكون لمجموعة مختلفة من الأفراد شروط تحقق واحدة. ومع ذلك نلاحظ إمكانية حدوث

ذلك، طالما نرى نفس الأشياء التي يراها الآخرون. وليس هناك أدلة على ذلك أكثر من أننا نرى ذلك بأنفسنا. لاحظ: أن وفقاً لتفسيرك لم يكن مطلب الشيوع الضروري مؤكداً أو مضموناً. بسبب أن 'واقعة' "أن أحوال الأشياء التي تسبب خبرتي وخبرتك واحدة وهي نفسها، وذلك طالما أن السؤال يتعلق 'بالواقعة' ذاتها وكيف يمكن أن تكون جزءاً من الخبرة البصرية؟"

يوجد عنصر إدراكي لا يمكن استبعاده في عمليتي الرؤية والإدراك معاً. أُدرك العالم من خلال موضع جسدي في الزمان والمكان. وكذلك تدركه أنت أيضاً وفق موضع جسدك في المكان والزمان. وليس هناك حقيقة شيء غامض أو ميتافيزيقي في ذلك. إذ يكون هذا الوضع نتيجة مباشرة لواقعة أن عقلي وباقي أجهزة الإدراك تسكن جسدي. وكذلك توجد أجهزتك الإدراكية ومخك داخل جسدك. ولا يمنع ذلك تشاركنا في الرؤية والخبرات الأخرى. لنفترض مثلاً أننا (أنت وأنا) ننظر إلى الموضوع نفسه أي إلى لوحة زيتية ونتناقش حولها. وفق وجهة نظري. لا أرى اللوحة وحدي فقط، وإنما أراها كجزء من رؤيتنا المشتركة نحن الاثنين لها. ويتضمن هذا الجانب المشترك من الخبرة أكثر من مجرد اعتقادي أننا نرى الموضوع نفسه. إذ تشير الرؤية البصرية ذاتها إلى وجود هذا الاعتقاد. وذلك طالما أن زيف الاعتقاد يعني أن جزءاً من مضمون خبرتي لم يتحقق، إذ لا أرى ما أعتقد أني أراه.

توجد أنماط عديدة من الخبرات المشتركة. ولست واثقاً من إمكانية تمثيل هذه المركبات المتنوعة بنسق الرموز الذي نستخدمه حتى الآن. وتظهر مثل هذه الحالة البسيطة، حين يشير مضمون خبرتي البصرية لمضمون "اعتقاد" يتعلق بما تراه "أنت"؛ فمثلاً أعتقد أن هناك صورة معينة تراها وأراها أنا أيضاً. يقع حرف"الهاء" أو "هي"، الذي يشير إلى اللوحة داخل نطاق فعل"الرؤية" أو كلمة "أرى". ويقع فعل الرؤية "أرى" داخل نطاق "الاعتقاد". ومع ذلك لا يقع فعل الرؤية "أرى" داخل نطاق "الاعتقاد". إذ لا تقول العبارة "أعتقد أني أراها"، بل تقول "أراها". ولذلك لا تتطلب واقعة

اشتراكنا في خبرة بصرية مشتركة للموضوع أننا يجب أن نراه من نفس الجانب أو الجهة.

- VII -

يوجد جدل شديد وشكوك كثيرة تجاه نظرية الإدراك التي عرضناها في هذا الفصل. ولقد سبق مناقشة هذه الشكوك بشكل عام، والآن نعود إليها بالتفصيل. يُقال "يبدو التفسير السببي الذي قدمته للواقعية السانجة مؤدياً إلى الشك في إمكانية معرفة حدوث أي معرفة للعالم الواقعي على أساس مدركاتك. فليس هناك وجهة نظر محايدة يمكن عن طريقها فحص العلاقات بين خبراتك وموضوعاتها القصدية المفترضة أو شروط تحققها، لمعرفة ما إذا كانت الثانية سبباً للأولى. فحسب تفسيرك ترى السيارة فعلاً، إذا كانت سبباً لحدوث خبرتك البصرية. ولكن كيف تستطيع أن تعرف أن السيارة فعلاً قد سببت هذه الخبرة البصرية؟ إذا حاولت المعرفة، ليس لديك إلا اللجوء إلى خبرات بصرية أخرى أو غير بصرية. وبالتالي، تطل المشكلة برأسها من جديد بالنسبة إلى هذه الخبرات. تستطيع أن تشعر بنوع من التماسك الداخلي بين خبراتك، ولكنك لا تجد مخرجاً تخرج منه من هذا النسق الداخلي إلى العالم، لتعرف ما إذا كانت هذه الموضوعات التي تشير إليها هذه الخبرات موجودة. وبالتالي، تواجه نفس الاتهام الذي اتهمت به النظرية "التمثلية" بعدم إمكانيتها معرفة العالم الواقعي. تقول نظريتك: إذا لم تسطع أن تعرف أن هذا الموضوع يُسبب خبراتك، لن تعرف أنك تدرك موضوعات. ووفق تفسيرك، لا تستطيع أن تعرف أن هذه الموضوعات تُسبب خبراتك، لأنك لا تستطيع أن تراقب الطرفين معاً بشكل محايد، لترى ما إذا كانت هناك علاقة سببية بينهما. ويجب أن تفترض مسبقاً في كل مرة تعتقد فيها أنك تلاحظ موضوعاً، وجود العلاقة السببية التي تحاول تأكيد وجودها".

إذا أردنا معرفة مدى خطأ هذا الاعتراض أو صحته، يجب أن نعرضه في الخطوات التالية:

1 ـ إذا كانت الحالة تتعلق فعلاً برؤيتي للسيارة، فإن خبرتي البصرية يجب أن تحدث بسبب وجود السيارة.

2 ـ لذلك، لكي أعرف أن هناك سيارة من خبرتي البصرية بها، يجب أن أعرف أن السيارة أحدثت خبراتي البصرية وكانت سبباً لها.

3 ـ الطريقة الوحيدة التى أستطيع أن أعرف بها مثل هذه العلاقة السببية تكون عن طريق الاستدلال العلّي. أستدل أن وجود الخبرات وطبيعتها (نتيجة) لوجود السيارة (علة).

4 ـ ومع ذلك، لا يمكن تبرير هذا الاستدلال السببي، فليس هناك طريقة للتأكد من هذا الاستدلال إلا عن طريق خبرات بصرية أخرى أو خبرات غير بصرية. ولا أستطيع التأكد بالاستدلال من خبرة بصرية عن موضوع مادي، بنفس الطريقة التى أستدل بها من وجود البخار على غليان الماء في الإناء. لذلك ليس لدي تبرير لقبول هذا الاستدلال.

5 ـ وبالتالى: لا أستطيع إطلاقاً معرفة أن السيارة سببت حدوث خبراتي.

6 ـ وفق ما ورد في رقم (2)، لا أستطيع إطلاقاً أن أعرف أن هناك سيارة موجودة في العالم الخارجي معتمداً على خبرتي البصرية.

باستخدام الرموز والاختصارات تكون صورة حجة الاعتراض كما يلي:

1 ـ رؤية "س" ← "س" سببت خبرة بصرية.

2 ـ معرفة "س" على أساس الخبرة البصرية ← تعني معرفة أن "س" سببت خبرة بصرية.

3 ـ معرفة أن "س" سببت خبرة بصرية ← تعني استدلال عِلّي صحيح ينتقل من الخبرة البصرية للاستدلال علّياً على وجود "س".

4 ـ استدلال علّي صحيح ← يعني إثبات صحته. وإذا لم نستطع إثبات

صحته يصبح الاستدلال خاطئاً، وبالتالي هذا الاستدلال العلّي غير صحيح.

5 ـ لا نعرف أن "س" سببت الخبرة البصرية.

6 ـ لا نستطيع أن نعرف وجود "س" على أساس الخبرة البصرية.

يتأسس هذا الاعتراض على الخطوتين رقم (2) ورقم (3). لا أستدل على أن السيارة كانت سبب حدوث خبرتي البصرية. المسألة ببساطة أرى السيارة. ولا ينتج من واقعة حدوث الرؤية البصرية بسبب وجود السيارة (رقم 1) أن الخبرة البصرية تشكل أساس معرفتي برؤية السيارة (رقم 2). ولا يعني أيضاً وجود أي استدلال (رقم 3) على أن حدوث الخبرة البصرية كان بسبب وجود موضوع مادي. ولا أستطيع أن أستدل على أن السيارة سببت حدوث خبرتى البصرية مثلما لا أستطيع أن أستدل أنها صفراء. عندما أرى السيارة أستطيع أن أرى أنها صفراء. وعندما أرى السيارة يصبح لدي خبرة، يكون جزء من مضمونها أنها حدثت بسبب وجود السيارة، وليس العكس. وطالما لا أستنتج وجود سيارة هناك وإنما أراها فقط، ولا أستنتج أيضاً أن السيارة سببت خبرتي البصرية، وإنما يكون جزء من مضمون الخبرة ذاتها أنها قد حدثت بسبب السيارة، فليس من الصواب القول إن الخبرة البصرية أساس معرفة أن هناك سيارة أو دليلاً على وجودها. فرؤيتي للسيارة هو"الأساس". وبالتالي ليس هناك شيء أو أساس سابق لهذا الأساس.

ظهرت العلّية القصدية حين فسرنا صفة الارتداد الذاتي العلّي للمضمون القصدى للإدراك، عن التمييز بين المضمون القصدي والعالم الطبيعي الذي يضم الموضوعات التي تحقق هذا المضمون القصدي. إذ يعد المضمون القصدي أحد طرفي العلاقة السببية ويمثلها. وتكون السببية في نفس الوقت جزءاً من العالم الطبيعي. ويتمثل الفرق بين "السببية" وشروط التحقق الأخرى في أن الخبرة البصرية بموضوع لونه أصفر وتحققها، يعني أن هذه الخبرة بالرغم من أنها

ليست صفراء ظاهرياً، إلا أنها تُعد نتيجة ولها سبب. كذلك يمكن ملاحظة أنها نتيجة لسبب معين سواء تحققت أو لم تتحقق، ولكن لا يمكن ملاحظة أنها صفراء وإنما ملاحظة أنها خبرة شيء لونه أصفر.

قد يصح هذا الاعتراض الشكي إذا لم ألاحظ التأثير العلّي للموضوعات على عملية إدراكي لها، فأقوم بتأكيد وجود الموضوع بوصفه علة لها عن طريق الاستدلال. وفق تفسيري لا تمثل الخبرة البصرية العلاقة السببية بوصفها شيئاً موجوداً بصورة مستقلة عن الخبرة. وإنما يكون جزء من الخبرة ذاتها أنها قد حدثت بسبب معين. قد يشعر القارئ أن مفهوم السببية الذي أقول به لا يتوافق مع نظرية "هيوم" في السببية، وأعتقد أنه محق في ذلك، فالمفهوم يهدف إلى نقد مفهوم السببية عند "هيوم" ويتعارض معه. كذلك أدين للقارئ بتقديم تفسير لمفهومي عن السببية. وسنعرض هذا التفسير في الفصل الرابع.

كما يعد الاعتراض صحيحاً من وجهة نظري، بمجرد النظر إلى الخبرة باعتبارها أساساً لاستدلالنا على وجود الموضوع الخارجي. إذ لن نستطيع تبرير هذا الاستدلال أو إثبات صحته. وأعتقد أن هذه النظرة تسبب لنا مشكلة. وتنصب الصورة المجازية لمصطلحي "الداخل" و"الخارج" فخاً لنا. إذ تجعلنا نعتقد أننا نتعامل مع ظاهرتين منفصلتين. خبرة داخلية نستطيع تأكيدها بنوع من اليقين الديكارتي، وشيء خارجي تشكل هذه الخبرة الداخلية أساساً له أو دليلاً على وجوده. وما أقترحه ليس استدلالاً، وإنما تفسيراً واقعياً ساذجاً للنظرية السببية للإدراك. لا نتعامل وفقاً لها مع شيئين، يكون أحدهما دليلاً على وجود الآخر. وإنما ندرك شيئاً واحداً، وحين نقوم بذلك يصبح لدينا خبرة إدراكية.

لا يعني القول بالطبع إن جزءاً من الخبرة يتمثل في وجود سبب لها، القول إن هذه الخبرة تستمد صدقها من ذاتها؛ فقد يكون لدي هذه الخبرة كما يقول أصحاب النظريات الشكية التقليدية، ولا تكون قد حدثت بسبب الموضوع القصدي. إذ ربما تكون نوعاً من الهلوسة. كما يقول هؤلاء الشكاك، نلاحظ في

حياتنا العملية أنه مهما كان أساس معرفتنا فإنه لا يتناقض مع افتراض وجود هذا الأساس أن تكون القضية التي ندعي معرفتها خاطئة. لا ينتج من القول إن الخبرة قد حدثت من وجود الموضوع. ومن الواضح أن هذه الأقوال تدمج بين أمرين مختلفين:

(1) يمكن أن يكون لدي خبرة ليست مختلفة كيفياً عن هذه الخبرة، ومع ذلك قد لا توجد سيارة هناك.

(2) ويجب أن أستدل على وجودها بالاستدلال العلّي من وجود هذه الخبرة، إن أردت أن أعرف في هذا الموقف الإدراكي وجود السيارة.

نلاحظ أن رقم (1) عبارة صحيحة، ونتيجة مباشرة لنظريتي في القصدية. إذ تحدد الحالة القصدية شروط تحققها، ومع ذلك قد لا تتحقق الحالة ولا يتم "إشباعها"، كذلك لا يترتب بالضرورة أن رقم (2) يتبع رقم (1) أو يترتب عليه. ولقد سبق بيان خطأ رقم (2).

توجد نتيجة ثانية لهذا التحليل تحتاج إلى الاهتمام بها؛ فمن الملاحظ أن المفاهيم التي تصف صفات واضحة للعالم تصورات علّية؛ فيعتبر اللون الأحمر مثلاً صفة مميزة للعالم. وتجعل الأشياء تبدو حمراء إذا توافرت الشروط المناسبة. كذلك الصفات الأولية، إذ تُعد الأشياء المربّعة هي تلك الأشياء التي لديها القوة على ترك آثار على حواسنا وأجهزة القياس. كما تعد صفة "العلّية" من صفات العالم التي لا يمكن الوصول إليها مباشرة بحواسنا كالموجات الحمراء والأشعة، إلا إذا أثرت على أجهزة القياس أو على حواسنا. ولن نستطيع معرفتها إلا بسبب هذا التأثير. يعني ذلك أن مفاهيمنا التجريبية لفهم خصائص العالم تتعلق بقدرتنا على استنتاج الصفة السببية لهذه الخصائص. الأمر الذي قد يؤدي إلى الشك؛ فلا نستطيع أن نعرف حقيقة العالم لأننا لا نعرف إلا البنية التجريبية التي نشكلها عنه وآثاره السببية على هذه البنية. ومع ذلك نلاحظ أن

هذا الشك ليس ضرورياً، فنستطيع أن نعرف حقيقة العالم وأنه موجود، ولكن مفهومنا عن كيفية وجوده يرتبط ببنيتنا وعلاقاتنا العلّية معه.

قد يشبه هذا النوع من الشك شك "كانط" في إمكانية معرفة الأشياء في ذاتها بوصفها مقابلة للأشياء كما تبدو لنا. و"أعتقد أن" الرد على هذين النوعين من الشك، يتمثل في تغيير محور السؤال إلى النقطة التي يستطيع المرء أن يرى فيها، أن نفس مفهوم الأشياء في ذاتها، يتعلق بقدرتنا على استقبال التأثيرات العلّية من العالم الذي توجد معظم أجزائه مستقلة عن كيفية تمثلنا له. وتُعد هذه العلاقة السببية متسقة مع الواقعية الساذجة. لا أهدف في هذا الفصل إلى الرد على كل الشكوك بصفة عامة، وإنما الرد على هذه الشكوك الموجهة بالتحديد إلى النظريات السببية للإدراك الحسي.

- VIII -

قد يبدو تفسيرنا للإدراك البصرى مؤدياً إلى نتائج متناقضة. فإذا كانت شروط تحقق الخبرة البصرية التي تحدث للمرء حين يرى مبنى المنزل كله، تختلف عن شروط الخبرة البصرية التي تحدث حين يرى صورة للمنزل. وإذا كانت هذه الشروط الخاصة بالتحقق تحددها خبرات بصرية مختلفة، فإن الأمر يبدو كما لو كانت أي "صفة" يمكن أن تشكل شرطاً لتحقق الخبرة البصرية. السؤال الآن: كيف يمكن أن تضم الخبرة البصرية الخالصة شروطاً للتحقق تتمثل في وجود صفة معينة أو مجموعة من الصفات؟ وكيف تكون "صفة" "السّكر" في عبارة "إنه يبدو في حالة سكر بيّن"، وصفة "الذكاء" في عبارة "إنها تبدو ذكية جداً" شرطاً للتحقق؟ بمعنى آخر: إذا كانت قصدية الخبرة البصرية لها الصفات التي أقول بها، أي إذا كانت "ذاتية الارتداد سببياً"، فإن هذه الصفات تظهر بوصفها شروطاً محددة لشروط تحقق الخبرة البصرية. وينتج عن ذلك، أن الموضوعات وحالات الأشياء التي تسبب حدوث أنواع معينة من الخبرات البصرية، يمكن أن

تكون جزءاً من شروط تحقق الخبرات البصرية. ومع ذلك، ووفق تفسيري، لا تضم الموضوعات وحالاتِ الأشياء والصفات المقصودة فقط صفات "الاحمرار" و"التربيع"، وإنما تضم أيضاً "منزلاً" و"فرداً مترنحاً" و"إنسانة ذكية". ويكون دائما من الصعب تصور كيف تكون مثل هذه الصفات سبباً في حدوث الخبرات البصرية. فإذا كان "الذكاء" شرطاً لتحقق الخبرة البصرية، فإنه وفق تفسيري لا بد أن يكون قادراً على إحداث هذه الخبرات البصرية. ولا يكون الذكاء بالمعنى العادي قادراً على إحداث هذه الخبرات البصرية، ومع ذلك نقول عبارات مثل "تبدو إنسانة ذكية"، و"يبدو الشيء أحمر اللون".

أعتقد أن المخرج الوحيد من هذا الارتباك، يتمثل في التفرقة بين الصفات التي نثبت فيها حضور الصفة من خلال الرؤية مباشرة، وتلك الصفات التي نحتاج فيها لإجراء اختبارات مستقبلية لإثباتها. نقول مثلاً "إنها تبدو ذكية" و"إنه يبدو مخموراً"، ولكن لا نستطيع أن نعرف حقيقة أنها ذكية فعلاً، وأنه مخمور فعلاً، من مجرد الرؤية الخالصة، إذ يجب أن نقوم ببعض الاختبارات للتأكد من صحة هاتين العبارتين. وتُعد العلاقة بين عبارة "إنها تبدو ذكية" و"إنها ذكية"، مختلفة تماماً عن قولنا "تبدو حمراء اللون" و"إنها حمراء اللون". إذ تظهر في حالة "الاحمرار" شروط التحقق في كلتا العبارتين. بينما في حالة، "الذكاء" لم تكن شروط التحقق بصرية خالصة. بمعنى آخر، من الممكن أن يبدو الشخص ذكياً لكل من يلاحظه في الظروف العادية، ومع ذلك قد لا يكون ذكياً فعلاً. بينما لا يبدو الشيء أحمر اللون للأشخاص العاديين ولا يكون فعلاً لونه أحمر حقيقة. لذا يختلف مظهر الذكاء عن كون الشخص ذكياً فعلاً. بينما لا يختلف "لون الشيء الأحمر" عن كون لونه أحمر فعلاً.

وقد يُعد "الذكاء" شرطاً من شروط تحقق خبرة بصرية لشخص ذكي فعلاً. ومع ذلك، لا يترتب على هذا أن يكون الذكاء سبباً في حدوث خبرات بصرية معينة. ونستطيع القول في هذه الحالة إن الصفات البصرية التي نقصدها عبارة عن تسلسل مجموعة من الصفات التي قد تشكل في النهاية مظهر الذكاء.

وتكون عبارة "يبدو ذكياً" بالفعل اسماً لصفة بصرية ممكنة. ونستطيع تعميم ذلك بقولنا: تؤكد عبارة "س يبدو ص" وجود صفة بصرية تبين فعلاً "أن س يكون حقاً ص" يمكن أن يتحقق ماصدقها من خلال الرؤية. وإذا لم يتحقق ماصدق"س فعلاً ص" بعد فحصها بصرياً، فإن "ص" لا يمكن أن تكون اسماً لصفة بصرية. ومع ذلك نستطيع القول إن عبارة "س تبدو ص" يمكن أن تعبّر عن صفة بصرية مستقلة عن "ص".

الفصل 3

القصد والفعل

- 1 -

لقد طورنا أثناء مناقشتنا قصدية الحالات العقلية كالاعتقاد والرغبة، ودراستنا للحوادث العقلية كالخبرات البصرية، نسقاً من التصورات والمفاهيم نعالج بها مشكلات القصدية. ويشمل هذا النسق مفاهيم مثل المضمون القصدي، الحالة النفسية، شروط التحقق أو الإشباع، اتجاه التطابق، الارتداد الذاتي العلّي، الشبكة، الخلفية، التمييز بين "الامتثال" و"التمثل". ليس هناك نية لتفسير القصدية بردها إلى هذه المفاهيم، طالما أن كل مفهوم منها قصدي بطبيعته. ولا نسعى إلى بيان أن القصدية شيء آخر مختلف، وإنما نحاول تفسيرها في ضوء هذه المجموعة من المفاهيم التي تم توضيحها عن طريق الأمثلة. ونؤكد من جديد، أنه لا يوجد موقف لاقصدي نستطيع إذا أوقفناه أن نعرف العلاقة بين الحالات القصدية وشروط تحققها. إذ يجب أن يتم أي تحليل للقصدية من خلال دائرة المفاهيم القصدية ذاتها.

يهدف هذا الفصل إلى كشف العلاقات بين المقاصد والأفعال باستخدام نسق المفاهيم السابقة. وتبدو المقاصد والأفعال منذ الوهلة الأولى متسقة مع هذا النسق. نستطيع القول إنه كما يتحقق اعتقادي إذا حدثت الأشياء التي "يُمثلها" مضمون الاعتقاد، وكما تتحقق الرغبة إذا تحققت أحوال الأشياء التي يمثلها

مضمون الرغبة، فإن"قصدي" يتحقق أيضاً إذا تم إنجاز الفعل الذي يتطلبه مضمون القصد. إذا اعتقدت بضرورة إعطاء صوتى "لجون"، فإن اعتقادي يتحقق إذا صوّت له. وإذا رغبت التصويت "لجون" فإن رغبتي تتحقق إذا صوتّ له. وإذا قصدت إعطاء "جون" صوتي، فإن قصدي يتحقق إذا قمت بالتصويت له. ويوجد إلى جانب هذا التوازي في دلالة الألفاظ ومعانيها، توازياً في النحو وتركيب الجمل التي تتناول الحالات القصدية. وتكون العبارات الثلاث التي تتحدث عن الاعتقاد والرغبة والقصد كما يلي:

1 ـ أعتقد + التصويت لجون

2 ـ أرغب + التصويت لجون

3 ـ أقصد + التصويت لجون

يجب أن يكون لدينا انطباع عميق بهذا التطابق الواضح في الدلالات اللفظية والتركيبات النحوية. إذ تمثل كل عبارة حالة قصدية. وتمثل كل حالة شروط تحققها في عبارة "أصوّت لصالح جون".

كذلك يمكّننا هذا التطابق أو الاتساق بين "القصد" و"الفعل" مع التفسير العام للقصدية، من معرفة بعض العلاقات بين المقاصد والأفعال القصدية. إذ يكون الفعل القصدي شرطاً لتحقق"القصد". ويسمى وفق هذه النظرة، كل ما يحقق "القصد" فعلاً قصدياً؛ فمثلاً لا يُمثِل وقوع الكاس الذي أشرب منه عادة شرطاً لإشباع "قصد" معين، فالناس عادة لا يسكبون مشروباتهم. ومع نلك يمكن أن يكون هذا الفعل أحياناً فعلاً قصدياً، أي يكون شرطاً لتحقق "قصد" معين.

ومع نلك ما زال هذا التفسير العام للمقاصد والأفعال غير كاف؛ فإذا قصدت أن يصل وزني إلى "160 كيلوغراماً" بحلول عيد الميلاد، ونجحت في تحقيق نلك، فإنه لا يجوز القول: إنني حققت الفعل القصدي للوزن 160

كيلوغراماً بحلول عيد الميلاد. كذلك لا يمكن القول إن الوزن 160 كيلوغراماً في عيد الميلاد يمكن أن يكون فعلاً قصدياً. ما يريد أن يقوله المرء في هذه الحالة "إنني إذا حققت مرادي أن أزن 160 كيلوغراماً بحلول عيد الميلاد، أكون قد قمت بأفعال معينة أدى إنجازها إلى أن يصل وزني إلى 160 كيلوغراماً". ومن الواضح أن ذلك يحتاج إلى مزيد من التفسير. كذلك لا يقدم التفسير شيئاً عن المقاصد العامة. وأسوأ ما في هذا التفسير قصوره وعدم شموله. نريد أن نعرف معنى القصد؟ وما هو الفعل وماذا يكون؟ وما هي العلاقة بينهما حين نقول إن أحدهما شرط لتحقق الآخر؟ ومع ذلك ما زلت أتصور أن هذا التفسير المبدئي أو الموقت يُعد خطوة على الطريق الصحيح. وأعود إليه في ما بعد.

ويُعد من أحد مزايا هذا التفسير، أنه يرتبط بحدسنا بأن هناك صلة بين الأفعال القصدية وما قد يطلب المرء من الناس القيام به. حين يأمر الفرد بفعل شيء معين، فإنه يطلب من الناس القيام بأفعال قصدية. ولا يستطيع أن يأمر الناس بفعل أشياء إلا إذا كان قاصداً ذلك. إذ لا معنى للقول: آمرك بفعل ذلك ولا أكون قاصداً هذا القول. كذلك يتمثل المعيار العام، لمعرفة ما إذا كانت العبارة الفعلية (أي بها فعل معين) تتطلب القيام بفعل معين، في محاولة صياغة الفعل أو العبارة في صيغة الأمر. إذ تأخذ أفعال مثل "سِرْ" و"اجرِ" و"كُلْ" صيغة الأمر. بينما أفعال مثل "يعتقد" و"يقصد" و"يرغب"، لا تحدد أفعالاً معينة وبالتالي ليس لها صيغة آمرة بطبيعتها. ومع ذلك نقول إن المعيار عام. إذ توجد عبارات فعلية في صيغة الأمر تشير إلى الطريقة التي يجب أن يتم بها الفعل، بدلاً من تحديدها أفعالاً معينة مثل "كن رحيماً" و"كن أميناً".

- II -

نحاول الآن الانتقال خطوة خطوة تجاه دمج "الفعل" و"القصد" في نظريتنا القصدية، وبالتالي علينا أن نبدأ بعرض المشكلات التي تعوق تحقيق محاولتنا. تظهر المشكلة الأولى في عدد لاتماثلات بين علاقة القصد بالفعل من جهة،

والعلاقة بين الحالات القصدية الأخرى وشروط تحققها من جهة أخرى. وبالتالي، يحتاج هذا اللاتماثل أو الاختلاف، إلى وجود نظرية في "القصد" و"الفعل" تستطيع تفسيره.

أولاً: نجد أن لدينا تسميات خاصة مثل كلمة "النشاط" أو "الفعل" لشروط تحقق المقاصد. بينما ليس لدينا مثل هذه التسميات لشروط تحقق المعتقدات والرغبات. كذلك توجد صلة مباشرة وشديدة بين هذه التسميات أي الأفعال والحالة القصدية، ولا نجد مثيلاً لشدة هذه الصلة بين الحالات القصدية الأخرى كالاعتقاد والرغبة. لاحظنا أن اعتقادي يتم تحققه إذا حدثت الأشياء والموضوعات التي أعتقد فيها. وتتحقق رغبتي أو تشبع إذا حدثت الأشياء التي أرغب فيها. ويتحقق قصدي إذا نويت القيام بفعل معين، ونجحت في إنجازه. ومع ذلك نلاحظ أن من الممكن وجود العديد من الحالات والأشياء التى لا يتم الاعتقاد بها أو الرغبة فيها. بينما لا توجد أفعال دون مقاصد تتجه إليها. وحين يوجد فعل غير مقصود مثل زواج "أوديب" من أمه، فإنه يكون قد حدث بسبب وجود حادث مطابق له كان مقصوداً من "أوديب" أي فعل زواجه من "جوكاستا"(*)، فهناك معتقدات كثيرة لم يتم التفكير فيها. ويوجد العديد من الرغبات التي توجد رغبة فيها. بينما لا توجد أفعال بدون مقاصد مناظرة لها[1].

ثانياً: ويتمثل النوع الثاني من "اللاتماثل" بين المقاصد والأفعال من جهة، والرغبات والمعتقدات من جهة أخرى في أنه أحياناً لا يحقق الشيءُ الممثل في المضمون القصدي القصدَ. إذ يجب كما لاحظ بعض الفلاسفة أن يتم الفعل "بالطريقة الصحيحة". فإذا اعتقدت "أن السماء تمطر"، وكانت تمطر، فإن

(*) يشير إلى اسم 'الام' الأصلي. تزوج أوديب 'جوكاستا' ولمَ يتزوج أمه. (المترجم).

(1) وفق تفسيري لا تعد حالات مثل 'الشخير' و'العطس' و'النوم' والعديد من الحركات المنعكسة افعالاً. وبصرف النظر عن اتفاق الرأي مع الاستعمال العادي، فإن من الاهمية تقديم تفسير 'للقصد' و'الفعل' يبين اختلاف هذه الحالات عن ما اسميه افعالاً قصدية.

اعتقادي يكون صحيحاً بصرف النظر عن كيف حدث المطر أو كيف أمطرت. وإذا كان لدي رغبة في الثراء، وأصبحت ثرياً، فإن الرغبة تكون قد تحققت بصرف النظر عن كيف أصبحت ثرياً. بينما نلاحظ في المثال الذي ساقه "شيسهولم" عدم تحقق هذا الشرط أو الوضع بالنسبة للأفعال[2]. لنفترض أن "بيل" عزم قتل عمه، فمن الممكن أن يقتله ولا تحدث شروط التحقق. فقد يحدث في بعض الحالات أن يؤدي قصده قتل عمه بالرغم من عدم تحقق شروط القتل. لنفترض مثلاً أنه كان يقود سيارته، ويفكر في نفس الوقت في طريقة يقتل بها العم. ولنفترض أن هذا التفكير في قتل العم قد جعله يفقد أعصابه ويعاني من حالة نفسية سيئة. ثم فجأة صدم بسيارته رجلاً كان يعبر الطريق وتصادف أنه عمه. صحيح أننا نستطيع القول في هذه الحالة إنه قتل العم. وإن عزمه على قتل العم كان سبب قتل عمه. ومع ذلك ليس صواباً القول إنه أنجز فعل "قتل العم"، وتم إشباع قصده. إذ لم تحدث عملية القتل بصورة قصدية.

يوجد نماذج أدبية عديدة محيرة. ولقد حاول "دافيدسون" معرفة مصدرها: أحياناً يؤدي اليأس من الخروج من الموقف إلى حدوث أفعال لم تكن مقصودة؛ فمثلاً قد يشعر أحد المتسلقين للجبال بضرورة التخلص من ثقل الوزن والخطر الذي يهدده عندما كان ممسكاً بالحبل الخاص برجل آخر. ويعرف جيداً أنه إذا ترك الحبل فإنه يستطيع التخلص من الوزن الزائد ومكمن الخطورة. نلاحظ أن هذا الاعتقاد وتلك الرغبة قد يصيبانه بحالة عصبية تجعله يترك الحبل، بالرغم من أنه لم يختر إطلاقاً هذا الفعل، ولم يقصد ترك الحبل بصورة عمدية[3].

ونستطيع أن نضيف إلى هذا الموقف، أن الرجل ربما كان لديه النية لترك

(2) R. M Chisholm, Freedom and action, in K. Lehre (ed). *Freedom and determinism,* (Newyork, Random House 1966), p. 37.

(3) D.Davidson, Freedorn to act,in, T.Honderich (ed.), *Essays on freedom of action* (London, Henlev and Boston: Routledge & Kegan Paul (1973),pp.153 - 4.

الحبل. وولدت هذه النية نوعاً من التوتر العصبي دفعه إلى ترك الحبل من دون قصد. نلاحظ في هذه الحالة، أنه عزم على ترك الحبل، ثم تركه، وكان قصده ترك الحبل، ولكنه لم يترك الحبل عن قصد، بل ولم ينفذ قصده بترك الحبل. فلماذا؟

نقتبس مثالاً آخر من كتاب "دان بينت"[4] Dan Bennett. حاول رجل قتل فرد آخر بالتصويب عليه. ولنفترض أنه قد أخطأ هدفه، وأصاب بدلاً منه قطيعاً من الخنازير البرية التي أدى فزعها إلى قتل الفرد المقصود قتله. نلاحظ في هذه الحالة: كان موت الفرد جزءاً من شروط تحقق قصد الرجل. ومات الفرد نتيجة لقصده. ومع ذلك لا نستطيع القول إن القتل كان مقصوداً.

- III -

أحاول في هذا الفصل تطوير تفسير للعلاقات بين القصد والفعل، وبيان كيفية اتساق هذه العلاقات مع النظرية العامة للقصدية التي عرضتها في الفصلين الأول والثاني. ويقدم هذا التفسير أيضاً حلاً لبعض الصفات المتناقضة الخاصة بالعلاقة بين الفعل والقصد التي تمت مناقشتها في الفصل السابق.

نبدأ أولا بعرض الأفعال البسيطة مثل "رفع الإنسان ليده" لمزيد من التوضيح، ثم نتناول بعد ذلك الأفعال المقصودة.

يجب أن نفرق أولاً بين المقاصد التي تتشكل قبل القيام بالفعل وتلك التي لا تتشكل. يكون العميل في كل الحالات التي درسناها حتى الآن لديه مسبقاً قصد القيام بالفعل قبل إنجازه. يعرف ما سوف يفعله، ولديه قصد بالفعل للقيام بفعل هذا الشيء. ومع ذلك ليست كل المقاصد هكذا. فإذا سألتني لماذا ضربت هذا الرجل فجأة؟ وهل كان لديك نية مسبقة بضربه؟ ربما تكون إجابتي: "كلا، لقد ضربته فقط". ومع ذلك نلاحظ أن في هذه الحالة أيضاً قد أكون ضربته قاصداً. وتم القيام بالفعل بقصد ضربه. ويمكن وصف هذه الحالة بأن القصد كان

(4) Cited by, D. Davidson in Honderich (ed.), op.cit, pp. 152 -3.

في الفعل. ونقول للتفرقة بين صورتي القصد إن الصورة اللغوية للتعبير عن "القصد القبلي"، "سوف أفعل أ" أو "سأقوم بفعل أ". بينما الصورة اللغوية للقصد المصاحب للفعل(*) "أقوم بفعل كذا". نقول عن "القصد القبلي" إن العميل قد سلك وفقاً لمقصده أو أنه أنجز قصده وحاول تنفيذه. بينما لا نستطيع قول ذلك عن المقاصد المصاحبة للأفعال؛ فليس القصد المصاحب للفعل إلا المضمون القصدي للفعل. وسف نحاول شرح المقصود بارتباط الفعل والقصد بشيء من التفصيل.

توجد طريقتان للتفرقة بين القصد القبلي والقصد المصاحب للفعل. الأولى، الطريقة التي وضحها المثال السابق، وحقيقة أن المرء يقوم بالعديد من الأفعال بصورة تلقائية ومن دون أن يكون لديه قصد مسبق للقيام بها. لنفترض مثلاً: أني أجلس على الكرسي أفكر في مسألة فلسفية، ثم نهضت فجأة وسرت داخل الغرفة ذهاباً وإياباً. من الواضح أن قيامي وسيري داخل الغرفة فعلان قصديان. ومع ذلك لم أحتجْ إلى تشكيل "قصد" قبل القيام بهما. لم تكن لدي أية خطة للنهوض والسير في الغرفة. توجد أشياء عديدة يفعلها المرء ويردد قائلاً: لقد قمت بهذه الأفعال من دون تفكير. الطريقة الثانية للتفرقة نلاحظها حين يكون لدي قصد للقيام بفعل معين، وأقوم بمجموعة من الأفعال الثانوية بصورة قصدية بالرغم من عدم وجودها في القصد القبلي؛ فإذا كان لدي قصد قبلي للوصول إلى مكتبي، وقمت أثناء قيادة سيارتي بتغيير ناقل الحركة من الوضع رقم (2) إلى الوضع رقم (3)، فإننا لا نستطيع القول إن تغيير ناقل الحركة كان نتيجة قصد قبلي للقيام بهذا التغيير. وبالتالى نستطيع القول إن تغيير ناقل الحركة كان مقصوداً، بما نسميه قصداً مصاحباً للفعل.

يكون لكل الأفعال القصدية "مقاصد مصاحبة للأفعال"، ولكن ليس كل

(*) القصد المصاحب للفعل (The Intention in action). والمقصود القصد داخل الفعل أو الذي يشكل المضمون القصدي للفعل. (المترجم).

الأفعال القصدية لها "مقاصد قبلية". أستطيع فعل شيء معين بصورة قصدية من دون أن يكون لدي قصد قبلي مسبق للقيام بفعله. ويمكن أن يكون لدي قصد قبلي للقيام بشيء معين، ولا أسلك وفقاً لهذا القصد القبلي. كذلك حين يسلك العميل وفقاً لقصده القبلي، لا بد من وجود علاقة وثيقة بين القصد القبلي والقصد المصاحب للفعل.

تكون المقاصد القبلية والمقاصد المصاحبة للأفعال "ذاتية الارتداد علّياً" بنفس المعنى الذي كانت به الخبرات الإدراكية والذكريات "ذاتية الارتداد علّياً". وتشبه هذه المقاصد الخبرات الإدراكية والذكريات في أن من شروط تحققها، أن تكون الحالات القصدية ذاتها لها علاقات سببية بباقي شروط التحقق. وسوف نناقش هذا الموضوع بالتفصيل في ما بعد. ونستطيع توضيحه الآن بشرح معنى "الارتداد الذاتي السببي" للمقاصد القبلية. لنفترض أني قصدت رفع ذراعي، فإنه لا يمكن أن يكون "مضمون قصدي" أن ذراعي يرتفع إلى الأعلى، لأن ذراعي يمكن أن يرتفع إلى أعلى من دون أن أرفع ذراعي. كذلك لا يمكن أن يكون "قصدي" سبب ارتفاع ذراعي؛ فلقد لاحظنا حين ناقشنا أمثلة "سيشولم" و"دافيدسون" و"بينيت"، أن القصد القبلي يمكن أن يؤدي إلى حدوث أحوال من الأشياء من دون أن تحقق هذه الأحوال القصد. كذلك لن يكون الأمر أقل غرابة إذا قلنا: "إنني قمت برفع ذراعي". إذ قد أقوم برفع ذراعي لأسباب ليس لها علاقة بهذا "القصد القبلي". وربما أنسى أيضاً كل شيء عن هذا القصد، وأرفع ذراعي في ما بعد لسبب آخر مستقل عن هذا القصد. يجب أن يكون "مضمون قصدي" على الأقل كما يلي:

(لقد قمت بفعل رفع ذراعي لتنفيذ هذا القصد).

السؤال الآن: ما المقصود بكلمة "تنفيذ" في هذه العبارة السابقة؟ إذا قمت بتنفيذ هذا القصد، فلا بد أن يقوم القصد بدور علّي (سببي) في القيام بالفعل. وتتمثل الحجة على ذلك في أن فصل الرابطة السببية بين القصد والفعل، لا

يؤدي إلى تنفيذ القصد. ولنفترض أنني قد نسيت كل ما يتعلق "بالقصد القبلي" برفع ذراعي بطريقة لا تجعل هذا القصد سبباً في حدوث الفعل، فإن من الممكن القول إن هذا الفعل لا يقوم بتنفيذ القصد. واضح أن هذه العبارات والمعادلات تثير العديد من الأسئلة التي سنجيب عليها فيما بعد. السؤال الآن: ما المقصود "بالفعل"؟ وما دوْر صفة الارتداد الذاتي العلّي؟

نستطيع في البداية أن نوضّح المقصود بصيغة "ذاتية الارتداد العلّي" بمقارنتها بظاهرة مشابهة في عالم أفعال الكلام (إذ من الأفضل حين نواجه صعوبة في النظرية القصدية أن نعود إلى أفعال الكلام لأن ظواهر الأفعال أكثر سهولة). لنفرض أني "أمرتك بترك الغرفة"، ولنفترض أنك أجبت قائلاً "سأغادر الغرفة، ليس بسبب أمرك لي بمغادرتها، وإنما لأنني كنت مغادرها على أية حال ولم أكن مغادراً لها بسبب أنك أمرتني بذلك". السؤال الآن: إذا غادرت الغرفة هل بسبب طاعتك لأمر مغادرتها؟ من الواضح أنك لم تعص الأمر. ومع ذلك هناك معنى آخر يفهم منه عدم طاعتك للأمر أيضاً. إذ لم يكن الأمر سبباً لما فعلته، ولا نستطيع أن نعتبرك مثلاً شخصاً مطيعاً. ومع ذلك نلاحظ أنه ليس مضمون قصدي ببساطة "أن تغادر الغرفة" وإنما "أن تتركها بسبب طاعتك للأمر". ويعني ذلك أن الصيغة المنطقية ليست بسيطة وإنما صيغة مركبة، فليست الصيغة هي: "آمرك أن تترك الغرفة"، وإنما صيغة ذاتية الارتداد علّياً أي "آمرك أن تترك الغرفة طاعة للأمر"[5].

وضحنا في هذا الفصل أننا في حاجة للتمييز بين المقاصد القبلية والمقاصد المصاحبة للأفعال. وادعيت من دون دليل قوي أو واضح أن كليهما يرتدان ذاتياً بصورة علّية (الارتداد الذاتي العلّي)، بالمعنى نفسه الذي يحدث

(5) لا تؤدي صيغة الارتداد الذاتي إلى التقهقر إلى ما لا نهاية. فحين آمرك بفعل'أ'. أكون قد وجدت سبباً لقيامك بفعل'أ'، وأن الأمر تتم طاعته إذا قمت بفعل'أ' من أجل هذا السبب. أي بسبب أمري لك بفعله. ولم أضف سبباً آخر لهذا السبب. ولم أعط لك أمراً من مستوى أعلى حتى تطيع الأمر الذي جاء في المستوى الأدنى. أي ليس هناك أكثر من مستوى لترتيب الأسباب، فيكون هناك سبب بسبب وهكذا إلى ما لا نهاية.

للخبرات البصرية والذكريات. أود الآن توسيع التشابه بين الإدراك الحسي والفعل، وبيان أن الخبرات تشبه الأفعال ولها صفاتها نفسها. دعنا نذكّر أنفسنا أولاً بالصفات المباشرة للإدراك. فحين ترى الطاولة أمامك، تجد عنصرين للموقف الإدراكي: الخبرة البصرية والطاولة. وليس هناك انفصال بينهما. فحضور الطاولة وصفاتها شرط لتحقق الخبرة البصرية. وتعتبر الخبرة الطاولة شرطاً لتحققها. السؤال الآن: ماذا يكون الوضع بالنسبة إلى الأفعال البسيطة مثل رفع ذراعك؟ ما الذي يحدث حين تقوم بتنفيذ الفعل القصدي الخاص برفع ذراعك؟ نلاحظ مثلما توجد خبرات مميزة لرؤية الطاولة، توجد أيضاً خبرات مميزة لعملية رفع الذراع. تتكون عملية رفع الذراع من عنصرين مثل رؤية الطاولة. خبرة رفع الذراع والحركة الجسدية للذراع، ولا تنفصلان عن بعضهما. وكما تتصف الخبرة البصرية للطاولة بالقصدية، تتصف حركة رفع ذراعك بالقصدية. ولها أيضاً شروط للتحقق. فإذا كانت لدي هذه الخبرة ولم يرتفع ذراعي لأعلى، أكون في موقف مشابه حين تكون لدي الخبرة البصرية ولا توجد الطاولة أمامي، فيكون لدي خبرة ذات قصدية ولم يتم تحقق مضمونها.

نستطيع معرفة المزيد عن حالة التوازي بين الفعل والإدراك بدراسة السؤال الذي طرحه "فتجنشتاين": إذا رفعت ذراعي لأعلى ماذا يبقى إذا حذفت واقعة اتجاه الذراع إلى أعلى[6]؟ يبدو هذا السؤال مطابقاً للسؤال: إذا رأيت الطاولة ماذا يبقى إذا حذفت الطاولة؟ تكون الإجابة في كلتا الحالتين: تبقى هناك صورة معينة من القصدية التمثلية، فتبقى الخبرة البصرية في حالة الإدراك. وتبقى الخبرة بالفعل في حالة الفعل. عندما أرفع ذراعي لأعلى تكون لدي خبرة معينة، ويكون لهذه الخبرة مثل خبرتنا البصرية بالطاولة مضمون قصدي. وإذا كانت لدي هذه الخبرة، ولم يرتفع ذراعي لأعلى، فإن مضمونها لا يتحقق. كذلك إذا ارتفع ذراعي لأعلى، ولكنه ارتفع من دون هذه الخبرة، فإني لم أرفع ذراعي

(6) انظر الفصل الأول، ص 38.

ولكنه ارتفع إلى أعلى فقط؛ فمثلما تتضمن حالة رؤية الطاولة عنصرين مرتبطين: عنصر قصدي (الخبرة البصرية) وشروط تحقق هذا العنصر (وجود الطاولة وصفاتها)، كذلك يتضمن فعل رفع الذراع عنصرين: عنصر قصدي (خبرة القيام بالفعل)، وشروط تحقق هذا العنصر (حركة الذراع). أما حين يتعلق الأمر بدراسة القصدية، فإن الفرق بين الخبرة البصرية وخبرة الفعل يكون في: أولاً، اتجاه المطابقة. وثانياً، في اتجاه العلّية. يكون اتجاه المطابقة بين الخبرة البصرية والطاولة من العقل إلى العالم. وإذا لم تكن الطاولة موجودة، نقول لقد أخطأت أو أني أعاني نوعاً من الهلوسة أو شيئاً من هذا القبيل. ويكون اتجاه السببية في الخبرة البصرية من الموضوع إلى الخبرة البصرية. وإذا تم إشباع العنصر القصدي، فإنه يكون قد حدث بسبب وجود الموضوع وصفاته. أما في حالة الخبرة بالفعل، فإن اتجاه المطابقة للعنصر القصدي يكون من العالم للعقل. فإذا كانت لدي الخبرة ولم يتم الحدث، أقول إني فشلت في رفع ذراعى أو إنى حاولت رفع ذراعي ولم أنجح. ويكون اتجاه السببية من الخبرة بالفعل إلى الحدث. وحين يتم تحقق المضمون القصدي أى حين أنجح في رفع ذراعى تؤدي خبرة الفعل إلى رفع الذراع. وإذا لم تسبب ارتفاع الذراع، وارتفع بسبب شيء آخر، فلم أرفع ذراعى وإنما ارتفع لسبب آخر. وكما لا تكون الخبرة البصرية "تمثّلاً" لشروط تحققها وإنما "امتثالاً" لهذه الشروط، كذلك تكون الخبرة بالفعل "امتثالاً" لشروط تحققها. ووفق هذا التفسير، يكون "الفعل" مثل "الإدراك" عملية قصدية علّية بين العقل والعالم.

وكما لم يكن لدينا اسم لما يقدمه لنا المضمون القصدي للإدراك البصري، واخترعنا مصطلح "الخبرة البصرية"، كذلك ليس لدينا اسم لما يقدمه لنا المضمون القصدي لفعلنا القصدي، واخترعنا مصطلح "الخبرة بالفعل". ومع ذلك قد يضللنا هذا المصطلح إذا أعطى لنا انطباعاً أن مثل هذه الخبرات خبرات سلبية أو مجرد إحساسات تؤثر علينا، أو أنها تشبه ما أسماه بعض الفلاسفة أفعالاً إرادية. ليست هذه الخبرات أفعالاً على الإطلاق. إذ لا نقوم بعمل خبرتنا

بالفعل مثلما لا نرى خبراتنا البصرية. ولا أستطيع أن أزعم أيضاً أن هناك شعوراً خاصاً معيناً يصاحب كل الأفعال القصدية[7].

تتمثل الطريقة البسيطة لإثبات وجود "الخبرة بالفعل" كأحد عناصر فعل بسيط مثل رفع الذراع، في أن نوضح كيفية خروج كل عنصر من الآخر. ندرس أولاً المثال المشهور الذي وضعه "وليم جيمس"[8]، تم أمر أحد المرضى برفع ذراعه بعد تخديرها دون علمه. حاول المريض رفع ذراعه ولكنه أصيب بالدهشة حين لاحظ عدم ارتفاع ذراعه وعدم وجود حركة به. واضح في هذه الحالة أن لديه خبرة بالفعل وهذه الخبرة قصدية. ونستطيع القول إن لديه خبرة بمحاولة رفع الذراع، ولكنه فشل في تحريك ذراعه. ونقول أيضاً إن هذه الخبرة لها شروط تحقق، تمثلت في معرفته بمحاولة رفع ذراعه واندهاشه لاكتشاف عدم نجاحه. تشبه هذه الحالة الهلوسة في الإدراك. إذ يحدث العنصر القصدي في غياب شروط التحقق أو عدم وجودها. وننقل بعد ذلك بعض الحالات من كتاب "بنفيلد" يكون لدينا فيها حركات جسدية، وليس لدينا عناصر قصدية. يقول:

> حين وصلتُ يد المريض بجهاز كهربائي أدى إلى رفع ذراعه لأعلى. وسألته لماذا فعل ذلك؟ كانت إجابته "لم أفعل ذلك بل فعلته أنت". وعندما جعلته يصدر صوتاً، قال" لم أصدر هذا الصوت بل انتزعته مني"[9].

يكون لدينا في مثل هذه الحالة السابقة حركة جسدية بدون "فعل". حقيقة يكون لدينا حركة جسدية تشبه تماماً الحركة الجسدية في الفعل القصدي. ومع

(7) ارتكبت نظرية 'بريشارد' في الفعل نفس الخطأ الذي ارتكبته نظريات الإدراك الحسي بالنسبة إلى المعطى الحسي. اعترفت النظرية بوجود 'خبرة بالفعل'، وحاولت أن تجعل الخبرة داخل الموضوع القصدي، بنفس الطريقة التي تجعل بها نظريات المعطى الحسي الخبرة البصرية موضوعاً للإدراك الحسي البصري. انظر H.A.Prichard, Acting, willing, desiring, in A.R. white (ed.) *the philosophy of action* (Oxford: Oxford University Press 1968), .pp. 56 - 69.

(8) *The Principles of Psychology*. vol.2 (New York, Dover Publications, 1950), pp.489ff.

(9) Wilder Penfield, *The Mystery of the Mind* (Princeton: Princeton University Press, 1975), P. 76.

نلك يكون المريض محقاً تماماً في إنكاره القيام بهذا الفعل. السؤال الآن: ماذا يكون ناقصاً في الحالة التي تتحرك فيها اليد ولا يوجد فعل هناك؟ وإذا كانت حركة الجسد واحدة في الحالتين السابقتين كيف يكون المريض واثقاً في الحالة الأولى من حركة يده، ويكون واثقاً أيضاً أنه لم يفعل شيئاً في الحالة الثانية؟ تتمثل الإجابة عن هذين السؤالين في ما يلي: أولاً، هناك فرق ظاهري واضح بين الحالة التى يحرك فيها المرء يده، والحالة التى يلاحظ فيها المريض تحركها مستقلة عن مقاصده من دون أن يقصد حركتها. ويستطيع المريض إدراك الفرق بين الحالتين وملاحظته. ثانياً، يصاحب هذا الفرق الظاهري فرقاً منطقياً. بمعنى أن خبرة تحريك المرء ليده تكون لها شروط تحقق معينة. إذ نلاحظ انطباق مفاهيم مثل "يحاول" وينجح "و"يفشل"، على الخبرات التي لها شروط تحقق، بينما لا تنطبق مثل هذه الأوصاف على الحالات التي يلاحظ فيها المريض حركة يده. الآن أسمي هذه الخبرة بصفاتها الظاهرية والمنطقية "خبرة بالفعل"، ولا أدعي أن هناك خبرة خاصة مشتركة بين كل الأفعال القصدية. وإنما يوجد لكل فعل قصدي واعٍ خبرة للقيام بهذا الفعل، ويكون لهذه الخبرة مضموناً قصدياً.

هناك حجة أخيرة على صحة هذه النتيجة التى توصلنا إليها. حين تسأل أي إنسان، ماذا تفعل الآن؟ نلاحظ أن لديه دائماً إجابة عن هذا السؤال. وبالرغم من ملاحظة العديد من الفلاسفة لهذه الواقعة، إلا أنهم لم يهتموا بدراسة نتائجها على القصدية. ونلاحظ أن المرء يظل يعرف ماذا يحاول أن يفعله حتى في الحالات التي يخطئ فيها في توقع نتائج أعماله. ويعني ذلك أن معرفة المرء ماذا يفعل، ولا يعرف في نفس الوقت أنه قد ينجح، لا تعتمد على أي ملاحظات يلاحظها المرء عن نفسه أو عن الأشياء. وإنما تستمدها (أي المعرفة) من واقعة أن الخبرة الواعية بالفعل تتضمن وعياً بشروط تحققها. وهكذا نلاحظ التساوي والتوازي بين الفعل والإدراك. وكما يعرف الإنسان في أي لحظة "ماذا يرى الآن"، كذلك يعرف الإجابة عن السؤال "ماذا يفعل الآن؟". وتكون المعرفة ببساطة في كلتا الحالتين معرفة بشروط تحقق نوع معين من الفعل. ويُبين

الجدول التالي مقارنة بين الإدراك والفعل.

	الإدراك البصري	الفعل القصدي
العنصر القصدي	الخبرة البصرية	خبرة القيام بالفعل
شروط تحقق العنصر القصدي	وجود موضوعات وأشياء لها صفات معينة وعلاقات سببية معينة بالخبرة البصرية	وجود حركات جسدية معينة للعميل. ولها علاقات سببية معينة بخبرة الفعل
اتجاه المطابقة	من العقل إلى العالم	من العالم إلى العقل
اتجاه العلّة	من العالم إلى العقل (بمعنى وجود صفات الموضوع التي حدثت بسبب الخبرة)	من العقل إلى العالم (بمعنى أن الخبرة توجه الحركات)
مطابقة صفات العالم	الموضوعات وأحوال الأشياء	حركات وأحوال العميل.

وهكذا يوضح الجدول مدى التوازي بين قصدية الإدراك البصري، وقصدية الفعل القصدي.

- IV -

لقد عرضنا حتى الآن ثلاثة أمور: الأول، هناك فرق بين المقاصد القبلية والمقاصد المصاحبة للأفعال (في الأفعال). الثاني، تتصف هذه المقاصد بالارتداد الذاتي العلّي. الثالث، يتضمن فعل رفع الذراع مثلاً عنصرين: خبرة القيام بالفعل (لها صيغة القصدية وتتصف بأنها حاضرة وسببية)، وحادثة ارتفاع الذراع (الحركة). وأخيراً نحاول وضع هذه النتائج في تفسير عام لعلاقة المقاصد القبلية، والمقاصد المتزامنة للأفعال، والأفعال.

يطابق المضمون القصدي للقصد المصاحب للفعل خبرة القيام بالفعل، فليس خبرة الفعل إلا القصد المصاحب له ما دام الأمر يتعلق بالقصدية. السؤال الآن: لماذا إذاً نحتاج لمصطلحين؟ خبرة القيام بالفعل لها مضمون قصدي، بينما

القصد المصاحب للفعل ليس إلا عنصراً قصدياً بصرف النظر عن ماذا كان يتضمن، أي خبرة واعية بالفعل. إذ يقوم المرء أحيانا بأفعال قصدية من دون أي خبرة واعية بأنه يفعل ذلك. ويكون القصد المصاحب للفعل موجود من دون أي خبرة بالفعل. ويظهر الفرق الوحيد بينهما في أن "الخبرة" ربما تكون لها صفات ظاهرية معينة ليست أساسية في القصد. ويحدث ذلك مثلما يحدث للخبرة البصرية. إذ يكون للخبرة البصرية نفس القصدية باعتبارها مضمونها الحاضر، ومع ذلك يكون لهذه الخبرة البصرية صفات معينة ليست أساسية في هذه القصدية. ولقد سبق أن أوضح "فايسكرانتز" ذلك في الفصل الثاني.

تتمثل مشكلتنا الآن في توضيح العلاقات بين العناصر الأربعة التالية: القصد القبلي؛ القصد المصاحب للفعل (في الفعل)؛ الحركة الجسمية؛ والفعل. ويتمثل المنهج في توضيح مثال بسيط ثم توضيح المضامين القصدية لهذين النوعين من المقاصد. ولقد اتبعنا هذا المنهج بالتحديد، لأن هدفنا شرح العلاقة بين المقاصد والأفعال. ولما كان الفعل يُعد، بمعنى معين، شرطاً لتحقق القصد، فإن أي محاولة لتوضيح هذه العلاقة، يجب أن توضح كيف يقدم المضمون القصدي للقصد"الفعل" باعتباره شرطاً لتحققه. ويختلف هذا المنهج عن المناهج النموذجية لفلسفة العقل؛ فلا نقف بعيداً عن "الفعل"، ونصف الصفات التي يمكن استنتاجها. وإنما ندخل في "الفعل" مباشرة، ونرى ما تصفه هذه الصفات بالفعل داخله. حقيقة قد تؤدي هذه المناهج الأخرى إلى نتائج صحيحة، إلا أنها تكون إلى حد ما نتائج سطحية. تقول هذه النتائج مثلاً إن أي فعل يمكن أن يكون قصدياً بوصف معين، ولاقصدياً بوصف معين آخر. تماماً كما تقول "إن الآلة البخارية لونها أحمر تحت وصف معين وليست حمراء تحت وصف آخر". إن ما نريد معرفته، هو أن نعرف الوقائع التي تصفها هذه الأوصاف المختلفة، وما الذي يجعلها بوصف معين قصدية ويجعلها بوصف آخر لاقصدية؟

إذا كان لدي قصد قبلي برفع ذراعي، وسلكت وفقاً لهذا الفرض، ورفعت ذراعي الآن. فكيف تسير العملية؟ وكيف يمكن التعبير عن المضمون التمثيلي

لهذا القصد؟ نستطيع أن نعبّر عن الفعل بداية بالعبارة التالية:

(لقد قمت برفع ذراعي لتنفيذ هذا القصد).

يشير "القصد القبلي" للفعل كله وليس للحركة فقط، ويتصف بأنه ذاتي الارتداد عليّاً. ويضم الفعل كما لاحظنا عنصرين: "خبرة الفعل" و"الحركة" حيث يكون المضمون القصدي للخبرة بالفعل، والقصد المصاحب للفعل متطابقين. ثم نتبع ذلك بتعيين "المضمون القصدي للفعل" ونبين علاقة مضمونه القصدي "بالقصد القبلي". ويجب أن نتذكر أن طريقة توحيد المضمون القصدي مع "اتجاه المطابقة"، تتمثل دائماً في سؤال المرء لنفسه: ماذا يجب أن أفعل لتحقيق المضمون القصدي؟ فيتم توحيد القصدية بشروط التحقق. وبالتالى، إذا استخدمنا هذا الاختبار السابق للمضمون التمثيلي للقصد يكون الفعل كما يلي:

(ارتفع ذراعي إلى أعلى نتيجة للقصد المصاحب للفعل).

واضح أن هناك بعض أوجه الاختلاف بين مضمون"القصد القبلي" و"القصد المصاحب للفعل" بالرغم من أنهما يتصفان بذاتية الارتداد العلّي. يمثل "القصد القبلي" الفعل كله باعتباره ممثلاً لباقى شروط تحققه. بينما يقوم القصد المصاحب بتقديم الحركة المادية (لا تمثّلها) وليس كل الفعل كباقي شروط تحققه، فيكون "الفعل كله" في الحالة الأولى. بينما تكون في الحركة الثانية "الحركة" فقط هي الموضوع القصدي. ويشبه "القصد المصاحب للفعل" "القصد القبلي" في الارتداد ذاتياً، بمعنى أن مضمونه القصدي يحدد تحققه فقط، إذ إن الحدث الذي يمثل شروط تحققه قد تم بسببه. كذلك هناك فرق آخر نلاحظه حين ننتقل إلى الحياة العملية. إذ يكون القصد المصاحب أكثر تحديداً من القصد القبلي. لا يشمل مثلاً ارتفاع الذراع لأعلى وإنما طريقة ارتفاعه وسرعة الارتفاع وهكذا[10].

(10) يظهر عدم التحديد النسبي "للمقاصد القبلية" واضحاً جداً في حالة ما، فيوجد في المثال السابق الخاص بقيادة السيارة إلى مكتبي عدد كبير من الأفعال المعاونة التي لم يتم تمثيلها في 'القصد

السؤال الآن: إذا كان مضموننا "القصد القبلي" و"القصد المصاحب" مختلفين، فكيف يعملان معاً؟ الواقع أن العلاقة بسيطة بينهما. ونستطيع ملاحظتها إذا حللنا مضمون "القصد القبلي"، ووضحنا طبيعة عملية الارتداد الذاتي العلّي "للقصد القبلي"؛ فإذا كان الفعل كله ممثلاً بوصفه وحدة واحدة بواسطة القصد القبلي، ويتكون "الفعل" من عنصرين خبرة القيام بالفعل، والحركة المادية، فإننا نستطيع أن نمثل كل عنصر منهما بصورة منفصلة حتى نوضح المضمون القصدي القبلي. كذلك ما دام القصدان القبلي والمصاحب يرتدان ذاتياً[11]، فيُسبب "القصد القبلي" "القصد المصاحب للفعل" الذي يسبب بدوره "الحركة". وبالتالى نستطيع القول إن: القصد القبلي يؤدي إلى وجود القصد المصاحب للفعل والحركة. وطالما أن المركب يشكل الفعل، نستطيع القول إن القصد القبلي سبب حدوث الفعل. ونستطيع التعبير عن ذلك كما يلي:

الفعل

القصد القبلى ← (يسبب) القصد المصاحب للفعل ← (يسبب) الحركة الجسدية

نستطيع الآن اكتشاف خطأ المثال الذي قدمه "شيسهولم" من قبل. فمثلاً كان

القبلي' ويتم تقديمها أو حضورها في المقاصد المصاحبة (للأفعال). أبدأ بقيادة السيارة بطريقة مقصودة، أنقل ناقل الحركة، أحرك المقعد، أقف عند رؤية الإشارة الحمراء، أتفادى السيارات، أغير خطوط السير. وهكذا أقوم بعشرات الأفعال المساعدة التي يتم فعلها بطريقة قصدية ولم تكن ممثلة في 'القصد القبلي'. ولقد كان هذا الفرق مصدراً للعديد من التفسيرات الخاطئة في الفلسفة. فقد لاحظ العديد من الفلاسفة أن ليس كل ما أفعله بطريقة قصدية يكون شيئاً قد قصدته بالفعل. فتتم مثلاً حركات يدي حين أنظف أسناني بطريقة قصدية بالرغم من عدم قصدي القيام بها. والتناقض واضح ولا معنى للعبارة. وأعتقد أن هذه الغلطة وهذا التناقض قد ظهر بسبب عدم ملاحظة الفرق بين 'المقاصد القبلية' والمقاصد المصاحبة للفعل، فلا يكون لدي 'قصد قبلي' للقيام بحركات يدي، وإنما يكون لدي قصد مصاحب لحركاتها. انظر G.H. Von Wright, *Explanation and understanding*, (Ithaca N.Y. Cornell University., Press), 1971, pp. 89 - 90.

(11) حين يسلك المرء وفق رغبته أو ينفذ قصداً قبلياً، تعمل الرغبة والقصد بصورة علّية. ومع ذلك لا يعني ذلك وجود الحتمية السببية، فليس بالضرورة أن لا يستطيع المرء أن يغيّر سلوكه أو يسلك سلوكا مغايراً.

لدى "بيل"، قصد قبلي "بقتل العم" وأدى هذا القصد إلى قتل عمه. ومع ذلك لم يسبب قصده القبلي حدوث القصد المصاحب للفعل الذي يجعل عملية قتل العم موضوعاً قصدياً، وإنما جعل قيادته للسيارة كموضوع للقصد أو شيء من هذا القبيل. (عموماً نعرض لهذا الموضوع فيما بعد بمزيد من التوضيح). وما دام كما سبق أن لاحظنا، كانت صيغة الارتداد الذاتي للقصد سببية، ويمكن انقسام الفعل إلى عنصرين، فمن الممكن التعبير عن المضمون القصدي للقصد القبلي كما يلي:

(يؤدي القصد القبلي إلى وجود القصد المصاحب للفعل الذي يؤدي إلى قيامى برفع ذراعي).

فيؤدي القصد القبلى إلى وجود القصد المصاحب للفعل. ويمثل القصد القبلي عن طريق العلّة القصدية الانتقالية (المتعدّية) الفعل كله ويؤدي إلى حدوثه. بينما يقدم القصد المصاحب للفعل حركة الجسد فقط ويكون سبباً لها.

نستطيع الآن إضافة مزيد من الإيضاح حول هذه النقاط السابقة بمزيد من عمليات المقارنة مع الإدراك. نقول بصورة عامة: إن علاقة القصد القبلي برفع اليد، بفعل رفع اليد ذاته تشبه علاقة "ذكرى" رؤية الزهرة "برؤية" الزهرة بالفعل، أو علاقة الذاكرة بالخبرة البصرية للزهرة. فتكون الزهرة "المرآة" للعلاقات الصورية بين "القصد القبلي" و"القصد المصاحب" وحركة الجسد (العين). تتكون الرؤية من عنصرين: الخبرة البصرية، والزهرة. حيث يؤدي وجود صفات الزهرة إلى وجود الخبرة البصرية. وتعتبر الخبرة البصرية وجود الزهرة وصفاتها ممثلاً لباقي شروط تحققها. ويتمثل مضمون الخبرة البصرية في وجود زهرة يتصف وجودها بالارتداد الذاتي، بمعنى إذا لم يسبب وجود الزهرة حدوث هذه الخبرة لا يمكن الحصول على شروط التحقق، أي لا أستطيع أن أرى فعلاً أن هناك زهرة، ولا أرى الزهرة. كذلك "تمثل" "ذكرى" رؤية الزهرة كلاً من الخبرة البصرية والزهرة، وتكون أيضاً ذاتية الارتداد.

بمعنى إذا لم تتم "عملية التذكر" الخبرة البصرية التي تحدث بدورها بسبب حضور الزهرة وصفاتها، لا أتذكر حقيقة رؤية الزهرة. نلاحظ الآن أن العملية تحدث بالمثل "للفعل". يتكون الفعل من عنصرين: خبرة القيام بالفعل والحركة، حيث تسبب الخبرة الحركة التي تشكل بكل صفاتها باقي شروط تحققها، ويحوي مضمون خبرة القيام بالفعل أن هناك حركة لذراعي، تتصف بأنها ذاتية الارتداد. بمعنى إن لم تحدث الحركة بسبب هذه الخبرة، لا يتم الحصول على شروط تحقق، أي لا أرفع ذراعي فعلاً. كذلك يمثل القصد القبلي رفع ذراعي كلاً من خبرة القيام بالفعل والحركة، ويكون مرتداً ذاتياً، بمعنى إذا لم يؤدِّ هذا القصد إلى خبرة القيام بالفعل، والتي تؤدي بدورها إلى الحركة، لن يتم تنفيذ هذا القصد القبلي. ويمكن مراجعة الجدول السابق (ص 122). (حقيقة يشعر القارئ بالملل من الجدول، ومع ذلك أرجو منه مراجعته بعناية لاحتوائه على تلخيص شامل لنظرية القصدية).

يجب توجيه العناية لبعض الملاحظات الصغيرة بالنسبة إلى الجدول الذي نعرضه فيما بعد:

أولاً: لا تُعد الذاكرة أو القصد القبلي أساساً للإدراك البصري أو للفعل القصدي؛ فأستطيع رؤية أشياء عديدة لا أنكر رؤيتها من قبل. وأستطيع القيام بمجموعة من الأفعال القصدية من دون أي قصد قبلي للقيام بهذه الأفعال.

ثانياً: لا يكون لاتماثل اتجاه المطابقة واتجاه السببية صدفة. ويمكن تفسير ذلك كما يلي: عندما أحاول أن أجعل العالم يسير وفق ما أقصد، فإني أنجح إذا أصبح العالم كما قصدت أن يكون (اتجاه المطابقة من العالم إلى العقل). ولا يمكن أن يتم ذلك إلا إذا كان اتجاه العلّة (من العقل إلى العالم). وبالمثل أيضاً: أرى العالم كما هو موجود بالفعل (اتجاه المطابقة من العقل إلى العالم)، إذا تمكنت من رؤية العالم كما هو (اتجاه العلة من العالم إلى العقل).

ثالثاً: لقد أهملت من أجل التبسيط واقعة شروط تحقق العناصر القصدية، ولم يتم عرضها بالجدول، بسبب تضمنها تفاصيل متنوعة عن: ماذا تبدو الزهرة. وكيف يتم رفع اليد.

رابعاً: لم اقصد من البنية الصورية للمخطط أن أقترح أن الإدراك والفعل يعملان بصورة منفصلة ومستقلة عن بعضهما البعض؛ فأستطيع بالنسبة إلى معظم الأفعال المركبة، مثل قيادة السيارة، وتناول وجبة غذائية، أن أدرك ما أفعله حتى أستطيع إنجازه. وبالمثل، يوجد عنصر قصدي في كل إدراك معقد كما يحدث حين أنظر إلى لوحة مرسومة أمامي.

خامساً: ترددت بسبب تعدّي العلّة وانتقالها بين القول إن ذكرى رؤية الزهرة حدثت بسبب رؤية الزهرة، وبين القول إن ذكرى رؤية الزهرة حدثت بسبب الخبرة البصرية التي لا تتحقق بدورها إلا بسبب وجود الزهرة. كذلك ترددت بين القول إن القصد القبلي أدى إلى حدوث الفعل، وبين إن القصد القبلي أدى إلى حدوث القصد المصاحب للفعل الذي أدى بدوره إلى حدوث الحركة؛ فطالما أن الحدث المركب يضم عنصراً قصدياً وعلّياً، ويدخل العنصر القصدي في كل حالة في علاقات سببية مع حالة قصدية أخرى تمثل كل الحدث المركب، فليس هناك مانع من اتباع إحدى الطريقتين في التعبير.

- V -

تناولنا حتى الآن الحالات البسيطة مثل رفع الذراع إلى أعلى. وسأحاول أن أبين باختصار كيفية توسيع هذه النظرية لتنطبق على المقاصد المركبة، والعلاقات بين المقاصد المركبة، و"تأثير الأكورديون"[12]، والأفعال الأساسية[13].

(12) مصطلح 'تأثير الاكورديون' يعود استخدامه إلى: J. Feiniberg, *Doing and Deserving* (Princeton University. Press) 1970 p.34.

(13) مصطلح "الافعال الاساسية" يعود استخدامه إلى: A. Danto, 'Basic actions', in White (ed.) op.cit. pp.43-58.

ـدول للمقارنة بين صور القصدية المتضمنة في رؤية الزهرة، وتذكّر رؤيتها من ناحية، والقصد القبلي لرفع الذراع ورفع الذراع من ناحية ـرى.

	إدراك بصري	ذكرى	فعل قصدي	قصد قبلي
- صيغة القول	أرى زهرة	تذكرت رؤية زهرة	أرفع ذراعي	أنوي رفع الذراع
- طبيعة العنصر القصدي	خبرة بصرية	ذكرى	قصد مصاحب للفعل (خبرة القيام بالفعل)	قصد قبلي
- امتثال أو تمثل	امتثال	تمثّل	امتثال	تمثيل
- شروط تحقق العنصر القصدي	وجود الزهرة وتسبب الخبرة البصرية	حادثة رؤية الزهرة يتكون من الزهرة والخبرة البصرية والحدث المسبب للذاكرة	حادثة رفع الذراع والقصد المصاحب الذي أدى إلى رفعه	فعل رفع الذراع، ويتكون من حادث رفع الذراع والقصد المصاحب. وأدى القصد لحدوث الفعل
- اتجاه المطابقة	من العقل إلى العالم	من العقل إلى العالم	من العالم إلى العقل	من العالم إلى العقل
- اتجاه العلية	من العالم إلى العقل	من العالم إلى العقل	من العقل إلى العالم	من العقل إلى العالم
- طبيعة الارتداد الذاتي للعنصر القصدي	جزء من شروط تحقق الخبرة البصرية أنها يجب أن تحدث بسبب باقي شروط تحققها	جزء من شروط تحقق الذاكرة أنها يجب أن تحدث بسبب باقي شروط التحقق الخاصة بها.	جزء من شروط تحقق القصد المصاحب أنه يجب أن يحدث بسبب باقي شروط تحققه	جزء من شروط تحقق القصد القبلي أنه يجب أن يحدث بسبب باقي شروط تحققه
الموضوعات والحوادث المطابقة في العالم (للموضوعات القصدية)	زهرة	زهرة وحادثة رؤيتها	حركة الذراع	حركة الذراع وفعل رفعه إلى أعلى

نبدأ مثلاً بدراسة حالة "غافريلو برينسيب" وعملية قتله للأرشيدوق "فرانز فرديناند" في مدينة سراييفو: نصف العملية ونقول عن برينسيب ما يلي:

- ضغط على الزناد،
- أطلق النار
- أصاب الأرشيدوق،
- قتل الأرشيدوق،
- صاح طالباً الحرية من النمسا (الثورة ضد النمسا)،
- انتقمت صربيا.

نلاحظ ارتباط كل عنصر من عناصر هذه القائمة بما سبّبه بصورة آلية؛ فمثلاً أطلق "برينسيب" النار حين ضغط على الزناد. وقتل الأرشيدوق بإطلاق النار عليه. نلاحظ أن هذه العلاقات ليست كلها "سببية"؛ فلقد سبب الضغط على الزناد إطلاق الرصاصة من البندقية، بينما قتل الأرشيدوق لم يُسبب طلب الحرية من النمسا وإنما جاء متسقاً مع الظروف. وتشكل عناصر هذه القائمة والعلاقات السببية التي بينها أو أي علاقات أخرى، قصداً مصاحباً للفعل مركباً خاصاً "لبرينسيب". والدليل على ذلك، أن تحديد أي عنصر منها أو كلها يُعتبر إجابة عن السؤال: ماذا تفعل الآن؟ إذ يُسأل هذا السؤال عن: ما هي الأفعال القصدية التي تقوم بها الآن أو تحاول القيام بها؟ ويكون الاختبار الذي يبين أنها جزء من مضمون القصد المصاحب متمثلاً في السؤال عن: ما الذي يمكن وصفه بالنجاح أو الفشل؟ أي ما هي شروط تحقق المضمون القصدي؟ نلاحظ حدوث أشياء عديدة في وقت واحد. ويعرف "برينسيب" الأشياء التي لا تشارك في شروط التحقق وبالتالي ليست جزءاً من القصد المركب. ونستطيع القول إن المقاصد المركبة هي المقاصد التي لا تضم شروط تحقق الحركة الجسدية فقط، أي لا تتضمن "أ" مثلاً فقط، وإنما تتضمن عناصر الفعل "ب"، "ج"، "د" التي

ننوي القيام بها والعلاقات بينها. ويُعد من الأمور الهامة في مراحل التطور الإنساني والحيواني قدرتنا على القيام بحركات جسدية مقصودة نتجاوز فيها شروط التحقق، ونفعل ما هو أبعد من الحركات الجسدية؛ فلقد حرك "برينسيب" أصبعه فقط، ولكن قصديته غطت مسائل أخرى وشملت كل حياة الإمبراطورية الهنغارية النمساوية. ونستطيع القول إن وجود هذه القدرة على الحصول على شروط تحقق إضافية تجاوز حركاتنا الجسدية يُشكل مدخلاً لفهم المعنى والعلة. وسنتناول هذا بالتفصيل في الفصول القادمة.

تسمى قدرتنا على توسيع الأوصاف الحقيقية للأفعال بالطريقة التى أوضحناها في هذه القائمة باسم "التأثير الأكورديوني". إذ نستطيع أن نبدأ من المنتصف، ويمتد التأثير "الأكورديوني" لأعلى ولأسفل عن طريق عناصر سابقة ولاحقة لترتيب المقاصد. ومع ذلك يجب أن ندرك استحالة الاستمرار إلى ما لا نهاية؛ فطالما يتعلق الأمر بالعلّة نجد الأشياء التي تحدث في أعلى القمة وفي أسفل القاع، وتنتهي إلى الجانب، الذي لا يُعد جزءاً من الفعل القصدي الأكورديوني. ولذلك نستطيع أن نضيف للقائمة ما يلي:

ظهرت نبضة عصبية في مخ "برينسيب"
وارتبطت بعضلات معينة في ذراعه ويده

- ضغط على النار،
- أطلق النار، — حرك ذرات في الهواء
- قتل الأرشيدوق،
- طالب بالحرية،
- انتقمت صربيا،
- أفسد الموسم الصيفي للسيد "غراي"،

- أُقنع الإمبراطور "فرانز جوزيف" أن الله كان يعاقب الأسرة،

- أغضب وليم الثاني،

- بدأت الحرب العالمية الأولى

واضح أن هذه الأفعال التي في أعلى أو أسفل أو في الجانب، ليست أفعالاً قصدية لبرينسيب. وأكاد أقول إنه لا يوجد فعل ينتمي إليه على الإطلاق. وليست إلا مجرد حوادث غير مقصودة حدثت نتيجة لفعله. وتعد حدود الأكورديون حدود القصد المركب طالما يتعلق الأمر بالأفعال القصدية؛ ويوجد الأثر الأكورديوني بالنسبة إلى هذه الأفعال القصدية بسبب وجود مقاصد مركبة بالصورة التى أوضحناها. ومع ذلك لا نقول إن القصد المركب يضع حدود الفعل.

إذا أردنا استخدام مفهوم "الفعل الأساس"، نستطيع القول إن الفعل الأعلى في "الأكورديون" يُعد فعل أساس. وبالتالى نستطيع تعريف الفعل الأساس كما يلى: يعتبر "أ" فعلاً أساسياً للعميل "س" إذا كان "س" قادراً على القيام بالفعل "أ"، وينوي القيام به مباشرة دون أن ينوي في نفس الوقت القيام بأي فعل آخر نتيجة لقيامه بإنجاز الفعل"أ". لاحظ أن هذا التعريف يجعل الفعل"أ"، الفعل الأساس بالنسبة إلى العميل فقط. وما قد يكون فعلاً أساسياً لعميل معين، قد لا يكون بالنسبة إلى عميل آخر. وتعد تلك الطريقة في التمييز مفيدة في عملية وصف الوقائع؛ فتكون الحركة لليسار فعلاً أساسياً للمتزحلق الماهر؛ ينوي فعلها ثم يقوم بها. أما بالنسبة إلى المبتدىء في عملية التزحلق، فقد يقوم بعدة أفعال لأداء هذه الحركة. كأن يميل بوزنه في اتجاه معين، ويقف على طرف آلة التزحلق .. إلخ. ولا تكون كل هذه الأفعال إلا تعبيرات عن مقاصد مصاحبة (مقاصد في أفعال) للأفعال. قد لا يمكن التمييز بين الحركات المادية التي يقوم بها عميلان، بالرغم من أن أحدهما يقوم بفعل أساس، ويقوم الثاني بنفس الحركات للتعبير عن أفعال كوسيلة لتقديم فعل أساس. كذلك قد ينتج عن

هذا التعريف أن العميل ذاته لا يكون لديه خط فاصل بين أفعاله الأساسية وغير الأساسية. ومع ذلك من الممكن أن تكون هذه الطريقة وسيلة مفيدة لوصف الوقائع.

- VI -

أريد في هذا الفصل، وقبل مواصلة بحثنا، أن أربط بين النهايات المفككة، حتى أبين أن هذا التفسير للقصدية يحل الإشكالات والتناقضات التي وردت في الفصل الثاني.

أ - الأفعال اللاقصدية (Unintentional actions):

ماذا يعني الناس حين يقولون "إن فعلاً معيناً يمكن أن يكون قصدياً بوصف معين ولا قصدياً بوصف آخر"؟ وما هو الفعل اللامقصود على أية حال؟ يتكون الفعل القصدي من عنصرين: مركب قصدي، وحدث يشكّل موضوعه القصدي. ويعد القصد المصاحب للفعل (القصد في الفعل) المركب القصدي، ويُقدم الموضوع المقصود كشرط لتحققه. ومع ذلك يكون "للحدث المركب" الذي يكوّن الفعل بمجموعة من الصفات التي لا تكون حاضرة في المضمون القصدي للقصد المصاحب للفعل. لقد عزم "أوديب" الزواج من "جوكاستا"، ولكن عندما تزوجها كان قد تزوّج أمه. لم يكن زواجه من أمه جزءاً من المضمون القصدي للقصد المصاحب للفعل، ومع ذلك حدث هذا الزواج من الأم؛ فكان الفعل قصدياً حين وُصف بأنه "فعل الزواج من جوكاستا"، ولم يكن هذا الفعل نفسه قصدياً حين وصف بأنه "فعل زواج من الأم". ويعني ذلك أن "الفعل الكلي" يكون له عناصر تُعد جزءاً من شروط تحقق القصد المصاحب. ويكون له عناصر أخرى ليست ضمن هذه الشروط. والواقع من الخطأ عرض هذه الحقائق عن الأفعال، عن طريق وصف الأفعال. إذ تجعل طريقة وصف الفعل أكثر أهمية من "الفعل" نفسه. بينما وفق تفسيري أن ما يهمنا هي "الوقائع التي تصفها الأوصاف".

ونستطيع القول إن التمييز يتضح بصورة أوضح إذا نظرنا إلى أفعال

الحيوانات القصدية. وليس نسب الأفعال القصدية أمراً محيراً أكثر من حيرتنا حين ننسب إليها الإدراكات البصرية. لنفترض أن "كلبي" يجري في الحديقة وراء الكرة، ويقوم بالفعل القصدي المتمثل في البحث عن الكرة، وبالفعل غير القصدي المتمثل في قطع الزهور. واضح أن ذلك لا قيمة له بأي وصف يقوم به أي فرد؛ فلا يستطيع الكلب وصف الوقائع بنفسه. وتظل الوقائع كما هي سواء كان هناك من قام بوصفها أو لم يكن. لا يرتبط المعنى الذي يكون به الحدث ـ فعلاً قصدياً أو غير مقصود ـ بأي تمثيل لغوي، وإنما يرتبط بالحضور القصدي أو امتثال القصد؛ فربما تكون بعض جوانب الحدث شروطاً لتحقق المضمون القصدي، ولا يكون البعض الآخر منها. ويكون الفعل وفقاً للبعض الأول منها قصدياً، بينما لا يكون وفقاً للبعض الآخر. ولا نحتاج لأي وصف لغوي عن الطريقة التي يقدم بها المضمون القصدي شروط تحققه.

السؤال الآن: كيف نفرّق بين جوانب الحدث المركب الذي تجعل هذا الحدث فعلاً لاقصدياً، وتلك الجوانب البعيدة تماماً عن "القصد" ولا يكون في ضوئها فعلاً على الإطلاق؟ عندما تزوج "أوديب" أمه حرك العديد من الجزئيات، وسبب تغيرات عصبية في مخه، وغير علاقته المكانية مع القطب الشمالي. ولقد فعل هذه الأشياء بطريقة غير مقصودة، وليس أي منها فعلاً من أفعاله. ومع ذلك أميل إلى القول إن زواجه من أمه، يُعد فعلاً بالرغم من أنه فعله دون قصد منه، أي يُعد فعلاً غير مقصود. فما هو الفرق؟ لا أعرف معياراً واضحاً للتفرقة بين عناصر الأفعال القصدية التي في ضوئها لا تكون أفعالاً غير مقصودة، وعناصر الأفعال القصدية التي لا تجعل الحدث فعلاً على الإطلاق. والواقع هناك معيار واحد قال به "داسكال" و"غرونغارد"[14]. يُعتبر "الفعل" غير مقصود في ضوء الجوانب التي بالرغم من عدم وصفه بالقصدية بسببها، تكون داخل مجال الأفعال القصدية من قبل "العميل" حين يتم النظر إليها من وجهة نظر أخرى؛ فيكون زواج أوديب

(14) M.Dascal and O. Gruengardt. "Unintentional action and non-action". *Manuscrito*, vol.4 no 2, (April 1981) pp. 103 - 13.

من أمه في مجال إمكانية أن يكون فعلاً قصدياً، بينما حركة الجزئيات لا يمكن أن تكون فعلاً قصدياً.

ب ـ الأفعال العقلية والمنع (Mental acts and refraining):

لقد ناقشنا حتى الآن الحالات التي يتضمن الفعل فيها حركة جسدية. وأعتقد أن من السهل التوسع في التفسير ليشمل الأفعال التي لا تحدث فيها حركة جسدية، ويوجد بها فعل عقلي يتم القيام به. إذا قيل لي مثلاً أن أصمت ولا أفعل شيئاً، وأطعت الأمر، فإن المضمون المرتبط بقصدي المصاحب للفعل يكون كما يلي:

(كان القصد المصاحب للفعل السبب في عدم وجود حركة جسدية في هذه الحالة)

بذلك يكون غياب الحركة الجسمية جزءاً من شروط تحقق قصد مصاحب (في الفعل) ذي ارتداد ذاتي علّي تماماً مثل الحركة الجسدية. وينطبق ذلك أيضاً على الأفعال السلبية. فإذا طلب مني عدم إحداث ضوضاء أو التوقف عن إهانة "سميث" مثلاً، ونفذت الأمر، فإن القصد المصاحب للفعل (في الفعل) يجب أن يؤدى إلى غياب الظاهرة إن كان له أن يتحقق.

تشبه الأفعال العقلية صورياً حالات الأفعال المادية العادية التي درسناها. ويتمثل الفرق الوحيد في وجود حدث عقلي خالص بدلاً من وجود الحركة الجسمية كشرط للتحقق. فإذا طلب مني تشكيل صورة عقلية "لبرج إيفل"، وفعلت ذلك، فإن القصد المصاحب للفعل (القصد في الفعل) يكون كما يلي:

(كان هذا القصد سبباً في أن يكون لدي صورة عقلية لبرج إيفل).

ج – المقاصد والمعرفة المسبقة (Intentions and foreknowledge):

يُعد افتراض معرفة الفرد لنتيجة فعله إنه قد قصد هذه النتيجة من الافتراضات الخاطئة. ويسهل وفق تفسيري معرفة سبب الخطأ. قد يعرف المرء أن شيئاً ما قد يحدث نتيجة لفعل قام به، بالرغم من أن حدوث هذا الشيء لم يكن ضمن

شروط تحقق قصده. يعرف طبيب الأسنان مثلاً أن المريض سيشعر بالألم نتيجة علاج أسنانه. ومع ذلك لا نستطيع القول إنه قد قصد هذا الألم. ولا يحتاج الطبيب إذا لم يشعر المريض بالألم للقول إنه قد فشل، وإنما قد يقول إنه قد أخطأ. كذلك من التفسيرات الخاطئة اعتقادنا في وجود صلة وثيقة بين القصد والشعور بالمسؤولية. فقد نجعل الناس مسؤولين عن أشياء لم يقصدوا فعلها، ولا نعتبرهم مسؤولين عن أفعال كثيرة قصدوها؛ فحين يصدم سائق طفلاً، لم يقصد ذلك ولكننا نعتبره مسؤولاً. وحين يتم إجبار شخص على التوقيع على عقد تحت تهديد المسدس، نجده قصد توقيع العقد ولكنه ليس مسؤولاً.

د ـ رد المقاصد إلى معتقدات ورغبات (the reduction of intentions to beliefs and desires)

هل يمكن رد المقاصد القبلية إلى معتقدات ورغبات؟ لا أعتقد ذلك. ويعود السبب في هذا الاعتقاد إلى طبيعة الارتداد الذاتي العلّي للمقاصد القبلية. ومع ذلك ليس هناك ما يمنع من معرفة المزيد حول علاقة المقاصد بالاعتقادات والرغبات. إذا كان لدي قصد مسبق للقيام بالفعل "أ"، فلا بد أن أعتقد أن من الممكن القيام بالفعل، ولا بد أن تكون لدي رغبة للقيام به. وقد تكون الرغبة للفعل ثانوية وليس أولية. كأن أرغب مثلاً في القيام بالفعل"أ" كوسيلة لغاية معينة، وليس من أجل الرغبة في فعله فقط. كذلك ليس من الضروري الاعتقاد أني سأنجح فعلاً في فعل "أ"، وإنما يجب أن أعتقد على الأقل أن من الممكن النجاح في القيام به. ويوضح هذا التفسير السابق أو الشرط السابق لماذا يمكن أن يكون لدى المرء رغبات متعارضة، ولماذا لا يستطيع أن يكون لديه مقاصد متعارضة؛ فبالرغم من معرفتي باستحالة أن أكون في مكانين في آن واحد، أستطيع أن أرغب في أن أكون في مدينة "ساكرامنتو" طوال يوم الأربعاء، وأن أكون في "بيركلي" طوال يوم الأربعاء. أما في حالة القصد، لا أستطيع من دون الوقوع في التناقض أن أكون في بيركلي طوال يوم الأربعاء، وأقصد أن أكون في ساكرامنتو في نفس اليوم. وطالما تتشابه المقاصد مثل الرغبات في

صلتها بالمضمون، فإن القصدين يضمان قصداً يستحيل تحقيقه؛ وتكون الصيغة كما يلي:

أقصد (القيام بفعل أ) ← يتضمن الاعتقاد (سأفعل "أ")، والرغبة (سأفعل أ)

نحتاج أن نضيف إلى ذلك عنصر الارتداد الذاتي، أي الرغبة في أن تضع هذه الحالة القصدية شروط تحققها، والاعتقاد بأنها تسبب حدوث شروط تحققها الخاصة. وكما سبق أن لاحظنا، لا أحتاج للاعتقاد بأن القصد سينجح بالضرورة، وإنما فقط أن النجاح ممكن. ويكون للحالة النتائج التالية:

- القصد (سأفعل"أ") ← يؤدي إلى
- وجود الحالة المعينة "س" والتي تضم "س" فيها:
- الاعتقاد (سأفعل أ)
- والرغبة (سأفعل أ)
- والاعتقاد (أن "س" سوف تؤدي سبباً إلى قيامي بفعل "أ")
- والرغبة (بأن "س" سوف تؤدي إلى قيامي بفعل "أ")

السؤال الآن، هل يُعد كل ما سبق إضافة إلى القصد؟ لا أعتقد ذلك. ولا نحتاج للتدليل على ذلك إلا أن نأتي بحالة يشبع فيها المرء كل هذه الشروط، ولكنه لا يشكّل بالفعل "قصداً" للقيام بفعل"أ". ويبين التحليل المقدم في هذا الفصل والفصل الثاني، أن من الخطأ التفكير في كل من الاعتقاد والرغبة بوصفهما صوراً "للإدراك" و"الإرادة"، فكلاهما تنقصه علّة الارتداد الذاتي الباطنية التي تربط "الإدراك" و" الإرادة " بشروط تحققهما؛ فيُعد الإدراك والفعل من الناحية البيولوجية الصور الأولية للقصدية. إذ يتضمنان دخول الكائن بسبب مضمونهما في علاقات سببية مباشرة مع البيئة التى يحيا بها. بينما لا يبقى لدينا إلا الاعتقاد أو الرغبة إذا سلبنا عنصر الارتداد الذاتي العلّي من المضامين القصدية الخاصة بالحالات القصدية للإدراك والإرادة. ويمكن القول إنه

إذا استبعدنا هذا العنصر، تصبح الحالات أكثر مرونة. ويستطيع الاعتقاد، وليس الذاكرة، أن يكون في أي شيء آخر غير الشيء الذي سبب حدوثه. وتستطيع "الرغبة" وليس القصد، أن تكون عن أي شيء وليست نتيجة للشيء الذي كان سبباً لها.

السؤال: لماذا تكون المقاصد معبرة بمضامين تقريرية تشير إلى أفعال مستقبلية؟ لماذا لا أستطيع مثلاً أن أقصد "أن السماء ستمطر"؟ يجيب تفسيرنا عن ذلك: بسبب الارتداد الذاتي العلّي للقصد. إذ أستطيع أن "أقصد" فقط، ما يستطيع قصدي أن يحققه أو يحدثه. فإذا كان في مقدوري إحداث المطر بوصفه فعلاً أساسياً كما أستطيع رفع ذراعي مثلاً، فإني أستطيع القول حينئذ: "أقصد أن تمطر" كما أقول "أقصد رفع ذراعي". وأستطيع القول" لقد أمطرت" كما نقول " لقد رفعت ذراعي".

هـ ـ المقاصد وتفسير الأفعال (Intentions and explanations of action):

إذا كانت المقاصد تسبب حدوث الأفعال بالصورة التي عرفناها، فلماذا لا نستطيع عادة تفسير الفعل بعرض مقاصده؟ إذا سألت: "لماذا رفع ذراعه"، فإن الاجابة لا معنى لها إذا كانت "لقد قصد رفع ذراعه". وسبب ذلك أننا حين عرفنا الفعل "رفع ذراعه" عرفناه في ضوء القصد المصاحب للفعل (القصد في الفعل). وكشفنا عن معرفة ضمنية كامنة تتمثل في أن سبب رفع الذراع كان "العنصر القصدي" في "فعل رفع الذراع". ولا غرابة في قولنا إن بعض المقاصد سبب للأفعال. ولا غرابة في تحديد القصد المصاحب للفعل (القصد في الفعل) بوصفه علة حركة الذراع مثلاً. لذلك قد تكون هناك مقاصد سبباً للأفعال؛ فإذا سألنا لماذا رفع الرجل ذراعه؟ نجيب بأنه كان يصوت مثلاً أو يلوح مودعاً، أو يحاول الوصول إلى الكتاب على الرف، أو يمارس التمارين، أو يحاول أن يلمس السقف. وهذا ما يفهمه الناس عادة حين نقول إننا نستطيع تفسير الفعل بإعادة وصفه. ومع ذلك إذا كنا نعيد وصفه فعلاً، فلا بد من وجود بعض العناصر التي أغفلناها

حين وصفناه أول مرة. وتتمثل هذه العناصر في أن الفعل له عنصر قصدي أغفله الوصف الأول الذي كان سبباً في حدوث العنصر الثاني، أي أغفلنا "قصده القبلي" للتصويت عن طريق رفع ذراعه، والذي أدى إلى حدوث القصد المصاحب للفعل (القصد في الفعل) رفع الذراع، والذي سبب بدوره ارتفاع ذراعه لأعلى. ويجب أن "نلاحظ" أنه وفق هذا التفسير، تتكون كل الأفعال من "عنصر قصدي"، ومن عنصر "مادي" (أي نوع آخر من) أي عنصر موضوعي. ونستطيع دائماً شرح هذا العنصر اللاقصدي أو غير القصدي عن طريق العنصر القصدي. ويمكن أن يكون العنصر القصدي مركباً وفق ما تريد. فلماذا يتلوى هذا الرجل هكذا؟ إنه يقوم بسن فأس. ويعني القول" إنه يسن الفأس،" القول إن فعله يتضمن على الأقل عنصرين. قصد مصاحب لفعل سن الفأس، وسلسلة من الحركات التي أدى هذا القصد إليها أو حدثت بسببه. ولا نستطيع الإجابة عن السؤال "لماذا يقوم بسن الفأس؟ بالتعريف بهذا القصد. لأننا قد عرفنا القصد من سن الفأس حين طرحنا هذا السؤال. وإنما نستطيع القول مثلاً "إنه يستعد لقطع الشجرة".

بالرغم من الحاجة إلى كتاب آخر لتقديم تفسير كامل للسلوك، إلا أن من الواضح وفق التفسير الذي قدمته حتى الآن، أن هناك قيداً في تفسير السلوك وشرحه يتمثل في ما يلي: حين يتم وضع تفسير قصدي للأفعال يجب أن يتطابق المضمون اللغوي (القضية) للتفسير مع المضمون اللغوي للحالة القصدية التي تؤدي إلى إنتاج السلوك، أي إنتاجه عن طريق العلة القصدية. قد تكون هذه الحالات التي تعمل بصورة سببية إما مقاصد أو حالات سابقة كالرغبات والمعتقدات والمخاوف والآمال.. إلخ، والتي تسبب وجود المقاصد كوسيلة من وسائل الفكر العملي. ومع ذلك، وفي أي حالة من تلك الحالات، إذا كان التفسير صحيحاً فعلاً، فإن المضمون اللغوي (القضايا) في التفسير تتطابق مع المضمون اللغوي للحالة القصدية التي تؤدي عملها عن طريق العلّة القصدية.

نلاحظ في السؤال *"ماذا تفعل الآن؟"* أن المضمون القصدي المصاحب

للفعل (القصد في الفعل) يشير من خلال السؤال إلى نفسه. وذلك ما يجعل الإجابة بالقول "ارفع ذراعي"، تُعد إجابة صحيحة، ولا تكون الإجابة "أجعل ذراعي يتجه لأعلى" إجابة صحيحة، بالرغم من تبين العنصر غير المرتد ذاتياً في القصد المصاحب للفعل. ويكون الفعل كله قصداً مصاحباً للفعل زائد الحركة الجسدية التي نتجت بسبب هذا القصد المصاحب للفعل، والتي تشكل باقي شروط تحقق هذا القصد المصاحب للفعل (القصد في الفعل). ولذلك يُعبر المتحدث عن مضمون القصد بصورة صحيحة تماماً، حين يقول "أرفع ذراعي لأعلى"، أو إذا أراد فصل المضمون القصدي عن التحقق، يستطيع القول "أحاول رفع ذراعي لأعلى".

- VII -

أحاول أن أبين في هذه الفقرة السابعة كيف تفسر هذه النظرية في الأفعال التناقضات التي وردت في الفقرة الثانية من هذا الفصل.

أولاً: يتمثل السبب الرئيسي في وجود علاقة وثيقة بين "الأفعال" و"المقاصد"، أقوى كثيراً من العلاقة بين المعتقدات وحالات الأشياء، في أن الأفعال تتضمن المقاصد المصاحبة لها كأحد عناصرها. إذ تُعد الأفعال مركبات وتشكل المقاصد المصاحبة لها (المقاصد في الأفعال) إحدى عناصرها؛ فإذا تضمن هذا الكائن المركب العناصر التي تشكل شروط تحقق هذا العنصر القصدي، بالطريقة التي سبق وصفها من قبل، ينجح العميل في تقديم الفعل القصدي وإنجازه. وإذا لم يوفّق يكون قد حاول وفشل؛ فإذا طبقنا ذلك على مثالنا السابق، يتكون "فعل رفع ذراعي" من عنصرين: القصد المصاحب للفعل وحركة الذراع. إذا حذفت الجزء الأول لن يكون لديك فعل وإنما مجرد حركة. وإذا استبعدت الثاني لن يكون لديك أي نجاح بل محاولة فاشلة فقط. لا توجد أفعال، أو حتى أفعال لاقصدية من دون مقاصد. إذ يكون القصد المصاحب للفعل عنصراً من عناصره.

لقد أصبح واضحاً الآن "المعنى" الذي نستطيع أن نقول به: إن الفعل القصدي يحدث بسبب قصد معين أو يكون ببساطة شرطاً لتحقق قصد معين. يعتبر إنجاز فعل معين جزءاً من شروط تحقق "القصد القبلي"، ومع ذلك ليست كل الأفعال تحدث نتيجة مقاصد قبلية. وسبق أن رأينا أن من الممكن وجود "أفعال" من دون وجود مقاصد قبلية لها. وذلك مثل "قيامي بضرب فرد ما بدون أي قصد قبلي للقيام بضربه". ومع ذلك لا يمكن وجود أفعال قصدية أو غير مقصودة من دون مقاصد مصاحبة للأفعال (مقاصد في الأفعال). إذ تتضمن الأفعال مقاصد مصاحبة لها، وإن كان لا يعني ذلك أنها حدثت بسبب وجود مقاصد قبلية مطابقة لها. لذلك لا يجب أن يكون المضمون القصدي المصاحب سبباً لحدوث الفعل، وإنما يكون سبباً لحدوث الحركة التي تعد شرطاً لتحقق القصد. ويشكل الاثنان معاً، القصد المصاحب للفعل والحركة الفعل. لذلك ليس صواباً القول إن الفعل القصدي مجرد شرط لتحقق قصد معين. أولاً، لأن الأفعال لا تتطلب مقاصد مسبقة (قبلية) بالرغم من حاجتها لمقاصد مصاحبة لها. وثانياً، لأن الأفعال لا تكون شرط تحقق القصد المصاحب لها، وإنما الحركة التي حدثت بسبب هذا القصد المصاحب. يُعد الفعل حادثة مركبة أو حالة مركبة، تتضمن حدوث قصد مصاحب للفعل. فإذا ما سبب هذا القصد المصاحب حدوث باقي شروط تحققه، نجحت الحادثة أو الحالة المركبة في تقديم الفعل المقصود. كذلك يُعد الفعل اللامقصود فعلاً قصدياً سواء نجح أو فشل بسبب جوانبه التي لم يتم قصدها فيه، بمعنى "الجوانب" التي لا تظهر بوصفها شروطاً لتحقق القصد المصاحب للفعل. كذلك هناك العديد من الأفعال التي نقوم بها دون قصد مثل "العطس" أو "السعال"، ولا تُعد أفعالاً على الإطلاق، ولا تضم مقاصد مصاحبة.

ثانياً: نستطيع الآن تفسير أمثلة "شيسهولم" المضادة للنظرية القائلة إن الأفعال التي تحدث بسبب المقاصد هي أفعال قصدية. نلاحظ في مثال "قتل العم" أن القصد القبلي سبب عملية "قتل العم"، ومع ذلك كان قتل العم غير مقصود، لماذا؟ لقد رأينا أن هناك ثلاث مراحل: القصد القبلي، والقصد المصاحب

للفعل، والحركة المادية. يؤدى القصد القبلي إلى حدوث الحركة عن طريق القصد المصاحب الذي يؤدي إلى وجودها باعتبارها شرطاً لتحققه. نلاحظ في مثال "العم" اختفاء المرحلة الثانية. إذ لم تحدث الوفاة كشرط لتحقق أي قصد مصاحب. لذلك كان القتل لا مقصوداً.

يشبه مثال "دافيدسون" من الناحية الصورية مثال "شيسهولم". وكان سبب "ترك المتسلق للحبل" أنه عمل غير مقصود، ولم يكن لديه قصد مصاحب للفعل. لم يقل ولا لحظة لنفسه "أترك الحبل الآن" لتحديد القصد المصاحب وشروط تحققه. كذلك إذا تكونت لديه على أساس اعتقاده ورغبته، رغبة في "ترك الحبل"، ثم تركه تحقيقاً لهذه الرغبة، فإن فعله ليس قصدياً، لأنه لم يكن لديه قصد مصاحب للفعل يتمثل في "ترك الحبل". من جهة أخرى، في حالة وجود القصد المصاحب للفعل (القصد في الفعل) يكون تتالي الحالات القصدية كما يلي:

- أريد (التخلص من الوزن الزائد والخطر)

- أعتقد (تتمثل أفضل طريقة للتخلص من الوزن الزائد والخطر في ترك الحبل).

يؤدي كل ذلك عن طريق العقل العملي إلى رغبة ثانوية:

- أريد (ترك الحبل)

ثم يؤدي ذلك سواء مع وجود قصد قبلي أو عدم وجوده إلى حدوث قصد مصاحب إذ يقول المتسلق لنفسه "الآن"، ويكون مضمون قصده المصاحب "اترك الحبل الآن".

- بمعنى أن هذا القصد المصاحب أدى إلى ارتخاء قبضتي وترك الحبل.

يُعد البناء كله قصدياً وعلّياً. وأدى تسلسل الحالات القصدية إلى حدوث الحركة الجسدية. يختلف مثال "بينيت" عن المثالين السابقين. إذ كان لدى القاتل قصد مصاحب للفعل (قصد في الفعل) يتمثل في قتل الضحية، لماذا ترفض إذاً

القول إن القصد قد تحقق؟ أعتقد أن السبب واضح. أفترض أن القاتل كان لديه قصد معقد يتضمن سلسلة معينة بواسطة العلاقات. كان يقصد قتل الضحية بواسطة التصويب عليه بالبندقية.. إلخ، ولم تكن هذه الشروط محققة للقصد أو كافية لتحقيقه. وتم القتل بصورة غير مقصودة بسبب هجوم الخنازير البرية.

يعتقد البعض أن المشكلة في كل الحالات السابقة كانت بسبب غرابة التسلسل العلّي. والواقع أن هذه الغرابة في عملية التسلسل العلّي لا قيمة لها. إلا إذا كانت جزءاً من المضمون القصدي للقصد المصاحب وأن يكون مسلسلاً بهذه الصورة الغريبة. ونستطيع أن نرى ذلك إذا غيّرنا في المثال السابق وبدلناه بالصورة التالية: يقول مساعد القاتل بعد رؤيته للخنازير البرية: "أطلق بندقيتك في هذا الاتجاه وسوف تقتله"، فقام القاتل بفعل ذلك، وكان موت الضحية النتيجة النهائية. ويكون القتل في هذه الحالة مقصوداً بالرغم من غرابة التسلسل العلّي كما كان في مثال "بينيت" الأصلي.

هل من الممكن أن يكون لدينا مجموعة من الأمثلة المضادة، حيث يوجد شيء بين القصد المصاحب للفعل والحدث، وبالتالي نستطيع القول: إنه بالرغم من أن القصد المصاحب قد أدى إلى وقوع الحدث فإن الفعل لم يكن قصدياً؟ توجد فئة من الأمثلة المضادة التي يتدخل فيها قصد مصاحب آخر في عملية وقوع الحدث. نفترض أن يدي كانت متصلة بجهاز من دون علمي، يستطيع فرد آخر تشغيله وتحريك يدي حين أقصد تحريكها. في هذه الحالة يكون لدي قصد مصاحب "برفع ذراعي"، وأدى هذا القصد إلى رفع الذراع إلا أن الفعل ليس فعلي وإنما فعل هذا الفرد صاحب الجهاز. (قد يرى القارئ أن ذلك حل المذهب العرضي (المصادفة) لمشكلة علاقة العقل بالجسد حيث يفعل الله كل أفعالنا)(*).

(*) المذهب العرضي (Occasionalism) شكل متطرف من أشكال مذهب التوازي، له طابع لاهوتي أكثر منه فلسفي. يرى أن الجسم والعقل لا يؤثر أحدهما في الآخر تأثيراً مباشراً. وتكون كل حادثة في المجال الذهني أو الجسدي فرصة أو مناسبة لتدخل الله في إحداث تغيير مناظر في المجال الآخر. انظر:'هشترميد' الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د. فؤاد زكريا. مكتبة مصر ص 435. (المترجم).

ويمكن القضاء على هذه الفئة من الأمثال المضادة، ببناء علاقة القصد المصاحب بشروط تحققه على أساس وجود الآخرين وتدخلهم في تحقيق القصد. وتتمثل الطريقة الصحيحة في بناء المقاصد في هذه الحالة في الإشارة إلى دور الآخرين ضمن شروط القصد المصاحب للفعل. وبالتالى تصبح الأفعال بصفة عامة أفعالهم. لنفترض أنني أعرف الجهاز المتصل بيدي، وحاولت رفعها، فإن قصدي المصاحب في هذه الحالة أن أدفع صاحب الجهاز إلى تشغيله ورفع يدي، فيتمثل "فعلي" في أن أجعله يرفع ذراعي. وتصبح عملية رفع ذراعي نتيجة لفعله.

كذلك لا يهم غرابة الوسيلة طالما ليس هناك قصدية دخيلة، وتتم العملية بطريقة منتظمة؛ فإذا لم أعرف أن ذراعي مجهز بمجموعة من الأسلاك الكهربائية التي تمتد من موسكو حتى سان دياغو، وأنها تعمل حين أرغب في رفع ذراعي، فإن قصدي يتحقق حين أرغب في رفع ذراعي. كذلك بالنسبة إلى الأفعال المركبة، يستطيع الفرد فعل شيء عن طريق الاستعانة بالآخرين؛ فنقول مثلاً: لقد بنى لويس الرابع عشر قلاع "فرساي"، بالرغم من أن عملية البناء قام بها أناس آخرون.

لقد استطعنا تفسير الأمثلة المضادة التى عرضناها حتى الآن بسهولة عن طريق نظريتنا في قصدية القصد والفعل. وبالتحديد عن طريق تفسير المقاصد المصاحبة للأفعال (المقاصد في الأفعال). والواقع أن هذا التفسير لا يُعد كافياً أو كاملاً؛ فهناك مجموعة من الحالات والأمثلة المضادة التي لم أناقشها بعد، فلم أتعرض للحالات التي يؤدي فيها القصد القبلي إلى حدوث شيء يؤدي بدوره إلى حدوث القصد المصاحب للفعل؛ فمثلاً حين قصد "بيل" قتل عمه، شعر بألم في المعدة، جعله ينسى كل شيء عن قصده الأصلي. وفي أثناء شعوره بالألم وعدم القدرة على التركيز صدم رجلاً أمامه، وتصادف أنه عمه. هذه النماذج المضادة وأخرى غيرها تتعلق بقصدية الخبرات الإدراكية، لن نستطيع تقديم تفسير لها إلا بعد دراستنا للسببية القصدية في الفصل الرابع.

الفصل 4

السببية القصدية

- 1 -

توجد في فلسفة العقل علاقة معقدة بين القصدية والسببية. إذ ننظر دائماً إلى السببية بوصفها علاقة طبيعية بين حوادث العالم. بينما ننظر إلى القصدية بطرق متعددة، ليس من بينها عموماً النظر إليها كظاهرة طبيعية أو كجزء من النظام الطبيعي مثل أي ظاهرة بيولوجية. يُنظر إلى القصدية دائماً كشيء مفارق وليس جزءاً من النظام الطبيعي. شيء وراء النظام أو فوقه. السؤال الآن: هل هناك علاقة بين القصدية والسببية؟ هل تستطيع الحالات القصدية أن تتصف بالسببية؟ وما سبب وجودها؟ وما الذي يحدث في هذه الحالات القصدية؟ هناك عدة أهداف سعيت إلى تحقيقها في هذا الفصل. ويتمثل أولها في الاتجاه نحو قصدية السببية، بمعنى تحويلها إلى ظاهرة طبيعية أي صبغ القصدية بالسببية والعكس، أي وصف السببية بالقصدية. أبدأ هذا المشروع الضخم بفحص جذور النظرية السببية الحديثة وعناصرها.

حين تسير الكرة "أ" في المثال الفلسفي المشهور (وإن كان ضرب نفس الأمثلة يثير الشكوك) عبر طاولة البلياردو الخضراء وتصطدم بالكرة "ب". وتتوقف الكرة "أ" وتبدأ "ب" في الحركة، نعتبر ذلك أوضح مثال عن السببية. يُعد تكرار هذا المشهد دائماً نموذجاً للسببية. وعندما نشاهد هذا المشهد وفق

النظرية التقليدية لا نرى أي صلات سببية بين "أ" وحركة "ب". إن ما نلاحظه وفق هذه النظرية عبارة عن حدث يتبعه حدث آخر. ونستطيع ملاحظة تكرار هذه العملية بين مجموعات من الأزواج. ويعطي لنا هذا التكرار المستمر الحق في القول إن هذين الطرفين متصلان علّياً، بالرغم من عدم قدرتنا على ملاحظة أي علاقة سببية بينهما.

يضم هذا التفسير للسببية نظرية ميتافيزيقية عميقة. وبالرغم من اختلاف النظريات السببية من فيلسوف لآخر وتنوعها، إلا أنه قد تم قبول مجموعة من الصفات الصورية للعلاقة السببية، وبالنظر إليها باعتبارها تشكل لب النظرية السببية: وهذه الصفات هي:

1 - لا يكون العنصر السببي قابلاً للملاحظة في حد ذاته. يستطيع المرء أن يلاحظ أشياء مطردة علّيا، أي يستطيع ملاحظة أنواع معينة من السلاسل المنتظمة من الحوادث التي يكون نمط معين من الحوادث متبوعاً بنمط آخر. ليس هناك شيء يمكن إضافته إلى عملية الاطراد في العلاقة السببية بين الحوادث. لا أستطيع إن رأيت القطة تجلس على الفراش أو لاحظت حدثاً يتبعه آخر، أن أرى بصورة ظاهرة أن هذا الحادث سبب حدوث الآخر؛ فنرى في مثال كرة البلياردو حوادث بينها علاقات سببية. ولكن لم نر أي علاقة سببية أمامنا إلى جانب عملية الاطراد.

2 - أينما توجد علاقة العلة والمعلول بين زوج من الأحداث فلا بد أن يكون بينهما بعض الاطراد الكلي. وعندما تؤدي الحادثة الأولى إلى حدوث الثانية، لا بد من وجود الصفات المتضايفة بين الأولى والثانية.

تمثل فكرة أن علاقة سببية جزئية تتطلب بعض صور الاطراد الكلي أو العام لب النظرية السببية الحديثة. ويُعد من الضروري لعرض النظرية التمييز بين تفسيرها الميتافيزيقي واللغوي؛ فمن الناحية الميتافيزيقية تُعد كل علاقة سببية جزئية مثالاً على الاطراد الكلي. ومن الناحية اللغوية يُعد جزءاً من مفهوم السببية

أن كل حكم سببي مفرد يتطلب وجود قانون سببي للحوادث المتضايفة [1]. يعتبر التفسير اللغوي أقوى من التفسير الميتافيزيقي، بمعنى أنه يستدعي التفسير الميتافيزيقي بينما لا يترتب عليه أو ينتج عنه.

لا تقول الآراء الحديثة عن موضوع الاطراد إن العبارة (الحكم) السببية تتطلب وجود قانون جزئي معين، وإنما تتطلب فقط وجود قانون ما. وليست هناك حاجة بالطبع للتعبير عن القانون بنفس الكلمات التي وردت في العبارة. فمثلاً العبارة "إن الشيء الذي فعلته سالي رآه جون" تُعد صحيحة بالرغم من عدم وجود قانون سببي يربط بين ما فعلته وما رآه جون. لنفترض أن سالي أشعلت الموقد أسفل إناء الماء، ثم رأى جون الماء يغلي، فإن العبارة أو الحكم السببي الأصلي يمكن أن يكون صحيحاً، ويتطلب قانوناً سببياً أو عدة قوانين حتى لو كان هذا القانون خاصاً بالطاقة وحركة جزئيات الماء وليس خاصاً بأفعال سالي أو بما رأى جون[2].

3 – تختلف العلاقات السببية المطردة عن العلاقات المنطقية المطردة. ويوجد العديد من الحوادث المطردة التي لا يمكن وصفها بأنها سببية، بسبب ارتباط الظواهر الخاصة بها منطقياً؛ فمثلاً يتصف "المثلث" دائماً بأن له ثلاث جهات. بينما وصف شيء بأنه "مثلث" لا يمكن أن يُسبب له جهات ثلاث طالما أن التلازم يتم وفق الضرورة المنطقية. يجب أن تكون العناصر التي يؤدي حادث بسببها إلى حدوث آخر أن تكون مستقلة. ومن الواضح أن هذه الدعوى الميتافيزيقية لها جانبها اللغوي الصوري. يجب أن يعبّر القانون السببي عن

(1) في بعض التفسيرات: يقال تعرف أن 'أ' يسبب حدوث 'ب'، يجب أن تعرف أن هناك قانوناً. وكتب'دافيدسون' يقول" في أي حالة، لكي تعرف أن أي حكم سببي مفرد صحيح، ليس من الضروري معرفة حقيقة القانون وصحته. وإنما يكفي فقط أن هناك قانوناً يغطي المسألة أو الحالة كلها. انظر:
Actions, reasons, and causes, reprinted in A.R. White (ed.), *the philosophy of action* (Oxford: Oxford University Press, 1968) p. 94.

(2) Cf. Davidson, *op.cit*.

العلاقات المطردة وفق مجموعة من الأوصاف المستقلة منطقياً، ولذلك يجب أن يُعبر عن حقيقة نسبية[3].

تعرّض هذا التفسير للسببية لاعتراضات عديدة وإن كان بعضها لا قيمة له؛ وهذه الاعتراضات هي:

أولاً، يتعارض هذا التفسير مع اعتقاد الفهم العام بأننا ندرك السببية طوال الوقت. حقيقة، يختلف إدراك حدوث "حدث" بعد الآخر عن خبرة إدراك الحدث الثاني كنتيجة لحدوث الأول. وتؤيد أبحاث "ميخوت"[4]، و"بياجيه"[5] وجهة نظر الفهم العام.

ثانياً، يصعب على هذا التفسير التفرقة بين العلاقات المطردة السببية والعلاقات المطردة العرضية الأخرى. ألا نقول إن الليل سبب حدوث النهار.

ثالثاً، يصعب ربط هذا التفسير بواقعة أننا حين ننجز الأفعال الإنسانية نكون على وعي بالتأثيرات السببية على بيئتنا. ولقد أعجب بعض الفلاسفة بخصوصية الفعل الإنساني حتى أنهم افترضوا وجود نوع خاص من السببية يخص البشر. ويوجد وفق تصورهم نوعان من السببية: نوع يخص البشر والثاني يخص الأشياء. وفرقوا بين سببية "العميل" وسببية "الحدث"، أو السببية الأساسية الباطنية والسببية العابرة المتنقلة[6].

رابعاً، لا يجيب هذا التفسير بوضوح ومن دون لبس على السؤال الحاسم: هل توجد علاقات سببية في العالم أم لا توجد؟ نستطيع القول إنه مثلما ترتبط

(3) يقول 'دافيدسون' معترضاً على ذلك بأنه سواء كانت الحوادث مرتبطة منطقياً أم غير مرتبطة، يعتمد فقط على كيف يتم وصفها. انظر 'Davidson, *op,cit*'

(4) A.Michotte, *La Perception de la Causalité* (Louvain Publication University de = Louvain, 1954).

(5) J. Piaget, *'Understanding causality* (New York,w.w.Norton & co.1974).

(6) See R. M. Chisholm, 'Freedom and action', in K. Lehrer (ed.), *Freedom and determinism* (New York: Random House, 1966), pp. 11-44.

الحوادث ببعضها البعض بالمكان والزمان، يمكن أن ترتبط كعلة ومعلول بالإضافة لعلاقتها بالحدوث المطرد للأنماط التي تمثلها. ومع ذلك من الصعب رؤية كيف يمكن إضافة هذه العلاقات إلى عملية الاطراد الخاصة بالنظرية التقليدية. كان "هيوم" الذي اخترع هذه النظرية متسقاً مع ذاته حين قال: إن الفرد لا يمكن أن يقبلها ويظل ينظر للسببية نظرة واقعية. ليس هناك شيء يضاف إلى عمليات "الأسبقية "، والتجاور، والرابطة المستمرة. ولا يوجد شيء يتعلق بالسببية في العالم الواقعي؛ فليست السببية إلا وهماً من أوهام العقل. ورأى "كانط" أن السؤال نفسه لا معنى له، طالما أن السببية مقولة من مقولات الفهم، وبدونها تصبح الخبرة بالعالم والمعرفة به مستحيلة. واعتقد بعض الفلاسفة أننا يمكن أن نحصل على مفهوم السببية من ملاحظة الأفعال الإنسانية. ومع ذلك واجهوا مشكلة خطيرة تتعلق بكيفية تعميم هذا المفهوم على الأشياء التي لا ترتبط بالأفعال الإنسانية. وكيف ندرك السببية في حوادث العالم المستقلة عن أفعالنا. يقول "فون رايت" الذي يعتقد أننا نحصل على فكرة الضرورة السببية من الملاحظات التي نحصل عليها من التدخل في شؤون الطبيعة أو عدم التدخل:

> يمكن أن نقول عن كل من نظرة "هيوم" والنظرة المعروضة هنا إن الضرورة السببية لا توجد في الطبيعة. فلا يوجد في الطبيعة إلا حوادث مطردة[7].

كما أضاف "رايت": إن مثل هذا القول السابق لا يجعل حديثنا ذاتياً خالصاً. إذ توجد ملامح معينة في الطبيعة تتفق مع تصورنا للعلّة، وبالأخص التكرار المستمر والمنتظم لأحوال الأشياء. ومع ذلك انتهى "فون رايت" مثل "هيوم" إلى إنكار وجهة نظر الفهم العام التي تقول إن السببية موجودة في الخارج وفي الطبيعة بالإضافة إلى عملية الاطراد.

(7) G.H. von wright, *Causality and Determinism*. (New York and London: Columbia University Press, 1974), pp. 53ff.

خامساً، لا يستطيع هذا التفسير أن يفرق بين "السبب" أو عملية "التسبب" Causings، حيث "يسبب" حدث معين حدوث آخر، وبين أنواع أخرى من "العلاقات السببية" التي تكون ثابتة في الأشياء والموضوعات؛ فحركة الكرة "ب" بسبب اصطدام "أ" بها تُعد مثالاً عن السبب، أو "التسبب". ومع ذلك لا تُعد كل "العلاقات السببية" أسباباً أو تسبب حدوث حركات وتغيرات. فإذا ظلت الكرة "ب" ثابتة بدون حركة على الطاولة، فإن ذلك يعني أنها تتأثر بقوى سببية طوال الوقت، أي "بالجاذبية". تكون كل العبارات التي تتحدث عن "أسباب" علاقات سببية، بينما ليست كل العلاقات السببية تتعلق "بأسباب". فحين نقول "أنتج الحدث "س" الحدث "ص"، فإن ذلك يُعد صورة واضحة للحكم بالسببية "والإنتاج والتوليد". ولكن هذا القول لا يُعد الوسيلة الوحيدة للحكم على العلاقة السببية. فحين نقول "تكون كرة البلياردو منجذبة إلى مركز الأرض عن طريق الجاذبية"، فإن ذلك يُعبر عن علاقة سببية ولكنها ليست علاقة بين أحداث، ولا تصف العبارة أي عملية إنتاج أو توليد أو تتحدث عن "أسباب". أعتقد أن الخلط بين العلاقات السببية والأسباب أو"عملية التسبب"، أدت إلى ميل النظرة التقليدية لمعاملة العلاقات السببية كما لو كانت تحدث فقط بين الحوادث. بينما توجد العلاقات السببية بين الأشياء التي ليست حوادث على الإطلاق مثل الكواكب وكرة البلياردو.

كذلك بالرغم من شيوع عملية التمييز بين العبارات من صيغة "س سبب ص"، والعبارات الأخرى التي لا تتحدث عن أسباب، إلا أن التفسيرات السببية التي وردت في عبارة " س سبب ص"، لا تبين القوى الشارحة للعبارة أو تبين العناصر العلّية التي تربط علّيا بين طرفيها. فحين نقول إن الشيء الذي فعلته "سالي" سبب الظاهرة التي رآها جون، لا تفسر عملية حدوث الشيء بسبب سالي ورؤية جون له عملية ربط الطرفين بالعلاقة السببية. قد تظهر بعض هذه العناصر السببية في قولنا مثلاً عن عملية تسخين الماء ووصوله إلى درجة الغليان. أما في قولنا "إن الشيء الذي فعلته"سالي" رآه "جون"، لا تفسّر القوة

الشارحة سبب حدوث الظاهرة. فليس حدوث الشيء بواسطة "سالي" يمثل الجانب العلّي المسؤول عن تفسير الحدث. وليست عملية رؤية "جون" له يمكن أن تفسر العنصر العلّي للحدث.

تم قبول التفرقة بين العبارات التي تتحدث عن "مفاهيم" والتي تتحدث عن "ماصدق" منذ مقالة "فوليسدال" حول الموضوع[8]. فتكون العبارت من نمط "س تسبب ص" عبارات دلالية وتتحدث عن ماصدق، بينما العبارات من نمط "تفسر س ص تفسيراً علّياً" عبارات شارحة تتحدث عن مفاهيم. أعتقد أن تفسير هذه الحالة اللغوية يتمثل في أن عناصر معينة من الأحداث تكون عناصر مرتبطة سببياً. ولما كانت العبارة تبين القوة الشارحة، فإن الحقيقة لا يتم المحافظة عليها باستبدال بعض التعبيرات التى لا تحدد "س" أو "ص" باعتبارهما عنصرين مرتبطين علّياً. مثلاً: إذا أكل "جون" السمكة المسمومة يفسر علّياً عملية وفاته. وكانت حادثة أكل "جون" للسمكة المسمومة مطابقة لحادثة تناوله سمكة السلمون بالصلصة الحارة لأول مرة في حياته، فإنه لا يتبع ذلك، أن تناوله سمكة السلمون بالصلصة الحارة لأول مرة في حياته يفسّر حالة وفاته. وتُعد علاقة العنصر المرتبط علّياً بالتفسير السببي للعبارة، مسألة في غاية الأهمية وستتم مناقشتها في نهاية هذا الفصل.

- II -

لا تتفق مجموعة كبيرة من التفسيرات السببية العادية المتعلقة بالحالات العقلية الإنسانية والخبرات والأفعال، مع التفسير العلّي التقليدي. لنفترض مثلاً حالة شعوري بالعطش وشربي للماء. إذا ما سألني سائل لماذا شربت الماء؟ أجيب مباشرة بدون الحاجة إلى أي ملاحظة خارجية أو معرفتي لقانون عام، لقد كنت ظمآن. كذلك أعرف صحة الواقعة العكسية أو المضادة لهذه الحالة بدون الحاجة

(8) D.Føllesdal ' Quantification into causal contexts, in L. Linsky (ed.), *Reference and Modality* (Oxford: Oxford University Press 1971), pp. 53 - 62.

إلى ملاحظات خارجية أو الاستناد إلى أي مجموعة من القوانين العامة، أي أعرف "إذا لم أشعر بالعطش لما شربت الماء". السؤال الآن: حين أعرف صحة أي تفسير علّي وصحة الواقعة المضادة أيضاً، هل يكون ذلك بسبب معرفتي بوجود قانون عام يؤكد وجود تلازم بين حوادث النمط الأول وحوادث النمط الثاني، أي حوادث الشعور بالعطش وحوادث شرب الماء؟ وهل يتم التلازم بسبب نوع معين من الوصف؟ وحين قلت إن شعوري بالعطش كان السبب في شربي الماء، هل كان يعني أي شيء مما قلته أن هناك قانوناً كلياً؟ هل لا بد من الالتزام بقانون كلي عام لتوضيح معنى الكلمات التي نطقت بها؟ تكمن صعوبة جزء كبير من الإجابة عن هذه الأسئلة في حقيقة أنني أكون أكثر ثقة في صواب عباراتى السببية الأصلية، وفي صحة الواقعة المضادة علّيا من ثقتى في وجود أي قوانين علّية مطردة كلية، تشمل الحالة التى أتحدث عنها. كذلك لا يمكن القول بوجود قوانين نفسية عامة كلية ترتبط بالواقعة. لنفترض وجود كل العوامل النفسية وتكرارها، ونفترض شعوري بالعطش وشدته مرة ثانية، وكانت المياه متوافرة بنفس القدر.. إلخ. السؤال الآن: هل تلزمني العبارة الأولى الأصلية التي عبرت فيها "عن شعوري بالعطش وشربي الماء" بتوقع سلوكي نفس السلوك في حالة وجود موقف مشابه؟ من الواضح إمكانية الشك في ذلك؛ فقد أشرب الماء أو لا أشربه، فالأمر منوط بحالتي النفسية وقراري. ربما توجد بعض القوانين الطبيعية التي تصف الحالة. ومع ذلك ليس لدي علم بها. ولا أعلم يقيناً ماذا تعني. ولم ألزم نفسي أثناء نطقي بالعبارة الأصلية الخاصة بالسببية بوجود مثل هذه القوانين. أعرف مثل طفل العصر الحديث أن هناك كل أنواع القوانين الطبيعية، معروفة وغير معروفة، ومع ذلك، ليس هذا ما عنيته حين قلت "شربت الماء لشعوري بالعطش". السؤال الآن ماذا عنيت إذاً؟

كذلك نلاحظ وجود نوعين من العلاقات السببية بين الحالات القصدية وموضوعاتها المقصودة في حالات الإدراك والأفعال. في حالة الإدراك، تحدث خبرتي السببية بسبب المواجهة مع موضوع في العالم الخارجي. فمثلاً، إذا

سألني سائل "ما سبب خبرتك البصرية بالوردة؟ " تكون الإجابة الطبيعية "لقد رأيتها". وفي حالة الفعل، تسبب حالتي القصدية حركات جسدي. فإذا ما سئلت "ما سبب رفع ذراعك لأعلى؟" تكون الإجابة العادية "لقد رفعته". تستطيع أن تلاحظ أن هذه التفسيرات العلّية تشارك في نفس المسائل المحيرة بالنسبة إلى عملية "شرب الماء"، إذا حاولت مقارنة هذه الحالات بالنظرية الرسمية للسببية. إذ أعرف مباشرة ودون الحاجة لأي ملاحظة مستقبليّة إجابة السؤالين: ما سبب حركة ذراعك؟ وما سبب رؤيتك للوردة؟ كما أعرف بدون أي ملاحظة خارجية مستقبلية صحة الوقائع المضادة، وأن معرفة صواب العبارة السببية والوقائع المضادة لها لا يعتمد على معرفتي لقوانين كلية تشملها. وبالرغم من اعتقادي فعلاً، بأن من المحتمل وجود بعض القوانين الكلية للإدراك وللأفعال القصدية، فليس واضحاً على الإطلاق، أني حين نطقت بهذه العبارات السببية التفسيرية، كنت ملزماً بوجود قوانين كلية التي يُعد وجودها جزءاً من معنى هذه العبارات ذاتها.

ننتقل إلى مثال أكثر تعقيداً. إذا كنت سائراً على الطريق وصدمني شخص فجأة، ووقعت في البالوعة، أستطيع الإجابة عن السؤال عن سبب وقوعي في البالوعة، بدون أي ملاحظة خارجية أو اتهامي بالهلوسة، بأن هذا الشخص صدمني ووقعت في البالوعة. يريد المرء أن يقول في هذه الحالة "أعرف كل ذلك لشعوري بالسقوط داخل البالوعة، ورأيت الرجل الذي دفعني، وكان السبب في سقوطي".

تتضمن كل هذه الحالات الأربع السابقة إحدى صور القصدية. وتبتعد كل التفسيرات السابقة عن النظرية السببية التقليدية. لذلك، نستطيع أن نسمي هذه الحالات والحالات الأخرى المشابهة لها بالحالات السببية القصدية. ونستطيع أن نعرف جوهر الاختلاف بين صيغة التفسير "العلّي القصدي"، وصيغة التفسير "العلّي للنظرية السببية" التقليدية.

أولاً: نعرف كل حالة من الحالات السابقة إجابة السؤال العلّي، ونعرف صحة الواقعة المضادة للواقعة الأصلية بدون الحاجة إلى ملاحظات مستقبلية خارج الخبرة بالحدث المقصود. ولا أدعي حين أقول بمعرفة إجابة السؤال العلّي بدون ملاحظات مستقبلية، أن هذه المعرفة لا تقبل التقويم، فربما كنت أعاني من الهلوسة حين قلت "إن هذه الخبرة البصرية حدثت بسبب رؤية الزهرة". وإنما أعني أن تفسير العبارة السببية الأصلية لا يعتمد على أي ملاحظات خارجية.

ثانياً: لا تلزمني هذه التفسيرات العلّية بوجود أي قوانين علّية عامة ترتبط بها. قد أعتقد في وجود قوانين سببية مطابقة لهذه الأنماط الأربعة من الحوادث. ومع ذلك لم أعنِ وجودها حين أجبت عن السؤال عن السبب. ولا يُعد القول بوجود قوانين علّية مطابقة لهذه الحوادث، نتيجة منطقية لمثل هذه الإجابات المتعلقة بالسؤال عن السبب. ويتم التأكيد على هذا الاستقلال من الاتساق المنطقي بين الإصرار على صحة هذه التفسيرات السببية وإنكارنا في نفس الوقت وجود قوانين علّية مماثلة. فمثلاً أعرف السبب الذي دفعني للشرب، فلقد كنت أشعر بالعطش. وعندما قلت ذلك، لم أكن مستنداً إلى قانون علّي معين حتى لو كنت معتقداً أن هناك مثل هذا القانون. كذلك، لا أستمد صحة الواقعة المضادة من معرفة بأي قوانين سببية مماثلة أو حتى من المعرفة بوجود مثل هذه القوانين.

إذا نظرنا إلى الموضوع من وجهة النظر التقليدية السببية، نجدها تؤكد على الأقل في جانبها اللغوي وليس الميتافيزيقي على دعوى ليس لها ما يبررها أو يؤكد صحتها؛ فمثلاً تقول هذه النظرة التقليدية عن عبارة:"كان عطشي سبب شربي الماء"، إن هناك قانوناً يتم استنتاجه من هذه العبارة:"إن هناك وصفاً معيناً لحالة العطش"س"، ووصفاً معيناً لحالة قيامي بالشرب "ص". ويؤكد هذا القانون "ق" على وجود تلازم كلي بين الحوادث من "س" والحوادث من نمط "ص".

واضح أن هذا الاستنتاج ليس مقبولاً، وليس هناك حجة على صحته. ربما الحجة الوحيدة التي رأيتها كانت حجة "هيوم". يقول "هيوم" طالما لا يوجد شيء يدل على السببية إلا عملية الاطراد، فلا بد من وجود الاطراد لكل تفسير علّي صحيح. "إذا أنكرنا السببية التي قال بها الواقعيون، لن يكون لدينا إلا حالة أو عملية الاطراد. أما إذا كنا واقعيين، وأكدنا وجود السببية الواقعية واعتقدنا كما أعتقد أن العلة اسم لعلاقة واقعية موجودة في العالم الواقعي، فإن القول إن هذه العلاقة موجودة في حالة جزئية معينة لا يتطلب بذاته وجود تلازم كلي في الأمثلة المشابهة أو المتكررة.

ثالثاً: توجد في كل حالة من الحالات السابقة صلة منطقية أو باطنية بين العلة والمعلول. ولا أعني فقط مجرد وجود علاقة منطقية بين وصف العلة ووصف المعلول، وإن كان ذلك واضحاً في الأمثلة السابقة. وإنما أعني أن "العلة" ذاتها مستقلة عن أي وصف يرتبط بالمعلول ذاته والمستقل عن أي وصف أيضاً. فكيف يكون ذلك الوضع ممكناً؟ تكون العلة في كل حالة إما امتثالاً (حضوراً) للمعلول أو تمثلاً له. ويكون المعلول أيضاً إما امتثالا (حاضراً) للعلة أو تمثيلاً لها. نلاحظ إذا استعرضنا الأمثلة السابقة ما يأتي: يتضمن "العطش" - بصرف النظر عن طريقة وصفه - "رغبة في الشرب". وتتمثل شروط تحقق هذه الرغبة في "شرب المرء للماء". ويتضمن القصد المصاحب للفعل "رفع الفرد ذراعه" - بصرف النظر عن طريقة وصفه - كجزء من شروط تحققه "رفع ذراعه". ويكون للخبرة البصرية "برؤية الزهرة" - بصرف النظر عن طريقة وصفها - شرطاً من شروط تحققها، يتمثل في "وجود الزهرة هناك"؛ وتتضمن الخبرات البصرية والحركية لحالة الصدام مع الرجل - بصرف النظر عن طريقة وصفها - وجود الفرد الذي دفعه هذا الرجل كشرط من شروط تحققها. ويتمثل السبب في وجود علاقة منطقية أو باطنية بين وصف العلة ووصف المعلول في الأمثلة السابقة، في أنه في كل حالة من هذه الحالات، يوجد ارتباط منطقي باطني بين السبب والمسبب ذاتهما، وذلك

طالما يوجد في كل حالة منها "مضمون قصدي"، يرتبط سببياً بشروط تحققه. ونلاحظ أن هذا التحديد للعلة والمعلول ولعناصرهما المرتبطة علياً، وتضمّن هذه العناصر للقصدية وشروط تحققها، يقدم لنا أوصافاً مرتبطة منطقياً بالعلة والمعلول. إذ ترتبط العلة والمعلول منطقياً عن طريقة المضمون القصدي وشروط التحقق، وليس عن طريق الاستدعاء، أي يستدعي أحدهما الآخر ويتطلبه. وأعتقد أن الصواب يجانبنا إذا فرضنا أن الحوادث تستطيع أن ترتبط منطقياً وفق مقولة الوصف أو في ظلها. إذ ربما يكون للحوادث ذاتها مضامين قصدية، ترتبط منطقياً بينها بصرف النظر عن طرية وصفها.

السؤال الآن: ما هو مفهوم السببية الذي وفقاً له تكون هذه الصور من التفسير ممكنة؟ وما دامت هذه الصور لا تتفق مع متطلبات المعيار النمونجي الذي وضعه "هيوم" لما يمكن أن يكون عليه التفسير العّلي، فلا بد من الإجابة عن السؤال عن كيفية إمكانية وجود هذه الصور من التفسير؟ يتكون البناء الصوري لظاهرة العلة القصدية في الحالات البسيطة "للإدراك" و"الفعل" كما يلي: يوجد في كل "حدث" أو حالة قصدية ارتداد ذاتي. وتتم هذه الصورة من الارتداد الذاتي في أنها جزء من المضمون القصدي للحدث أو للحالة القصدية التي تتطلب شروط تحققها (في حالة الطلب) أنها لا بد أن تؤدي إلى حدوث "باقي" شروط التحقق (بمعنى الشيء المطلوب) أو (في حالة الادراك)، وأن تؤدي "باقي" شروط تحققها إلى حدوث الحالة القصدية ذاتها. فإذا رفعت ذراعي، يكون لقصدي المصاحب للفعل شروط تحققه التي تتمثل في أن هذا القصد المصاحب ذاته يجب أن يؤدي إلى ارتفاع ذراعي. وإذا رأيت زهرة هناك، فإن واقعة وجود الزهرة هناك يجب أن تسبب حدوث الخبرة البصرية التي تتمثل شروط تحققها في أن الزهرة موجودة هناك. يرتبط السبب والمسبب في كل حالة باعتبارهما حضوراً قصدياً وشروطاً للتحقق. يكون اتجاه المطابقة واتجاه العلة غير متماثلين، أي لا تماثل بين الاتجاهين. يكون اتجاه العلة من "العالم إلى العقل" في حالة الإدراك، ويكون اتجاه المطابقة "من العقل للعالم". ويكون اتجاه

السببية من العقل للعالم في حالة الفعل، يكون اتجاه المطابقة من العالم للعقل. وكما سبق أن لاحظنا في الفصل الثالث، تنطبق ملاحظات مماثلة على الحالات "التمثلية" للارتداد الذاتي العلّي في المقاصد القبلية ونكريات الحوادث. عموماً لا تتضمن كل حالات العلّة القصدية مضامين قصدية ذاتية الارتداد؛ فمثلاً قد تؤدي رغبة إلى حدوث فعل معين بالرغم من أن عملية حدوثه لم تكن جزءاً من مضمونها القصدي. بينما نلاحظ أن في كل حالة من حالات السببية القصدية، يكون أحد حدودها على الأقل "حالة قصدية أو "حدث". ويكون هذا الحدث أو تلك الحالة إما "سبباً" في حدوث شروط تحققه أو "نتيجة" لتلك الشروط. ويمكن صياغة ذلك كما يلي:

1 - "أ" إما أن تكون"س" حالة قصدية أو حدث وتكون "ص" شروط تحقق "س".

2 - "ب" إما أن تكون "ص" حالة قصدية أو حدث، وتكون"س" شروط تحقق"ص".

3 - فإذا كانت"أ"، يكون المضمون القصدي لـ "س" عنصراً علّياً يؤدي إلى حدوث "ص".

4 - وإذا كانت"ب" يكون المضمون القصدي لـ "ص" العنصر العلّي الذي يؤدي إلى حدوث "س".

وبسبب قيام المضمون القصدي بدور علّي أو بوظيفة العنصر العلّي، تكون كل عبارات العلّة القصدية عبارات شارحة، أي تتعلق بالمفاهيم والمعاني.

لا يفسر التعريف السابق بصورة واضحة مفهوم السببية، فما معنى "السبب" حين أقول إن في "السببية القصدية" تسبب الحالة القصدية حدوث شروط تحققها، أو أن شروط التحقق تسبب حدوث الحالة؟ يعني مفهوم السببية "حدوث شيء معين". ويتم التعبير عن هذا المفهوم في العبارات السببية بصيغة: عندما يُسبب "أ" "ب" فإن "أ" يجعل "ب" يحدث. أما السببية

القصدية التي نعرضها فإنها تجعلنا نشعر مباشرة بهذه العلاقة في حالات عديدة "حين نفعل شيئاً"، أو"يؤدى شيء آخر إلى حدوث شيء لنا". لذلك تتصف السببية القصدية بالخصوصية(*). فعندما "أرفع ذراعى"، يتمثل جزء من مضمون خبرتي في أن هذه الخبرة ذاتها هي التي جعلت ذراعي يرتفع لأعلى. وحين أرى الزهرة، يكون جزء من مضمون هذه الخبرة متمثلاً في أن هذه الخبرة ذاتها قد تسببت في وجود الزهرة هناك. إذ نشعر في مثل هذه الحالات بالعلاقة السببية مباشرة، أي علاقة يُحدث فيها شيء شيئاً آخر. لست في حاجة إلى وجود قانون عام يؤكد لي حين أرفع ذراعي أنني أكون السبب في رفعه لأعلى. فحينما أرفع ذراعي أشعر بالعلة بصورة مباشرة، أي لا أقوم بملاحظة حادثتين منفصلتين، خبرة القيام بالفعل ثم حركة الذراع. وإنما يكون جزء من المضمون القصدي لخبرة القيام بالفعل، أن تكون هذه الخبرة ذاتها قد جعلت ذراعي يرتفع. وكما أشعر مباشرة بموضوع "اللون الأحمر" بمجرد رؤيته، أستطيع الشعور مباشرة بأن شيئاً يؤدي إلى حدوث شيء آخر. ويتم ذلك عن طريق حدوث الشيء مباشرة كما في حالة الفعل، أو بأن شيئاً يؤدي إلى حدوث شيء آخر بالنسبة إلي كما يحدث في حالة الإدراك.

يتمثل أحد الفروق بين النظرية التقليدية، والنظرية التي أعرضها الآن، في أنه وفق النظرية التقليدية لا يكون لدى المرء أي خبرة مباشرة بالسببية. بينما وفق نظريتي لا نقول إن المرء يكون لديه خبرة بالسببية فقط، وإنما نقول إن كل خبرة بالإدراك أو بالقيام بالفعل خبرة سببية. لا يعني هذا أن "السببية" هي الموضوع القصدي لهذه الخبرات. وإنما تتمثل الفكرة الكامنة وراء هذا التعبير عن هذه النقطة، في أننا أينما يكون لدينا حالة ندرك فيها العالم أو نسلك فيه، يكون لدينا حالات قصدية ذاتية الارتداد من النوع السابق وصفه. وتكون علاقة السببية جزءاً من "مضمون" هذه الخبرات وليست جزءاً من "مصنوعها". وإذا كانت العلاقة السببية هي العلاقة

(*) ربما يقصد المؤلف انها تتصف بشيء من الذاتية الخالصة (المترجم).

التي تؤدي إلى حدوث شيء معين، فإنها علاقة نشعر بها جميعاً حين ندرك الأشياء أو نقوم بالأفعال، أي نشعر بها تقريباً طوال الوقت[9].

كان أنصار "هيوم" يبحثون وفق وجهة نظري في المكان الخاطئ. كانوا يبحثون عن السببية، القدرة أو القوة، بوصفها موضوعاً لخبرة إدراكية، وفشلوا في معرفتها والحصول عليها بالرغم من وضوحها أمامهم. كانت السببية موجودة أمامهم طوال الوقت كجزء من "مضمون" الخبرات الإدراكية وخبرات القيام بالأفعال. فعندما أرى موضوعاً لونه أحمر أو أرفع ذراعي، لا أرى السببية أو أرفعها، وإنما أرى "الزهرة" فقط وأرفع ذراعي فقط؛ فليست "الزهرة" الحمراء أو حركة الذراع جزءاً من مضمون الخبرة، وإنما تكون كل منهما "موضوعاً" للخبرة. بينما تكون "السببية" في كل حالة من الحالتين جزءاً من "مضمون" الخبرة بالموضوع.

يتضح قولنا إن مفهوم السببية مستمد من الملاحظات التي نضعها عن أنفسنا حين نقوم بأفعال قصدية بصورة أكثر، إذا قارنا هذا الرأي بآراء بعض الفلاسفة بدءاً من "ريد"(*) إلى "فون رايت". تختلف نظرتي عن نظرة هؤلاء الفلاسفة على الأقل في أمور ثلاثة:

(9) يتفق معظم الفلاسفة معي على أن السببية جزء من خبرة القيام بالأفعال والإدراكات الجسدية والحركية، ولكنهم لا يتفقون معي على أن نفس الشيء ينطبق على 'الرؤية.' لا يعتقدون أن السببية جزء من الخبرات البصرية. وربما تساعد الأفكار التالية على إزالة بعض الشكوك. لنفترض أن لدينا القدرة على الحصول على صورة بصرية واضحة مثل خبراتنا البصرية اللحظية الحاضرة. ثم نتخيل الفرق بين تشكيل صورة لواجهة المنزل بإرادتنا والرؤية الفعلية الحاضرة لواجهة المنزل. نستطيع أن نلاحظ أن المضمون البصري يكون واحداً في كلتا الحالتين. فأين يكون الفرق إذاً؟ من الواضح أن الصورة المكونة بإرادتنا نشعر أنها من اختراعنا وحدثت بسببنا. بينما نلاحظ أن الخبرة البصرية للمنزل قد شعرنا بها نتيجة لشيء آخر مستقل عنا، وكان السبب في شعورنا بها. وبالتالي يكون الفرق بين الخبرتين فرق المضمون السببي لهما.

(*) توماس ريد (1710 - 1796). فيلسوف إسكتلندي. أهم مؤلفاته: بحث في الذهن الإنساني حول مبادئ الحس المشترك 1764؛ محاولات في القوى العقلية للإنسان 1785؛ محاولات في القوى الفعالة للعقل الإنساني 1788. تصدى لشك 'هيوم'، الأفكار وحدات مستقلة للعقل، نظرية المعرفة معتمدة على الحس المشترك، العقل قادر على أن يجعل الإنسان على اتصال مباشر مع الواقع المستقل عنه: انظر، مقدمة لعلم الاستغراب ص 296. (المترجم)

أولاً: لا نستمد معرفة السببية من ملاحظة الأفعال، وإنما من خبرة قيامنا بالأفعال ذاتها. إذ يتمثل جزء من المضمون القصدي لخبرة القيام بالفعل في أن هذه الخبرة تسبب الحركة الجسدية. لا أقول إن مفهوم السببية يدخل في وصف الفعل، وإنما يكون جزءاً من الظواهر الفعلية للفعل. ولا توجد في مثل هذه الحالات أي مشكلة عن كيفية الانتقال من الخبرة إلى السببية. إذ تؤدي الخبرة ذاتها إلى السبب، وتعد ناجحة إذا تحقق ما كانت تتجه إليه. ولا يعني ذلك أن الخبرة لا تخطىء، فقد يكون لدي خبرة وأعتقد أنها كانت السبب في رفع ذراعي، وأكون مخطئاً في ذلك. ونعود إلى هذه النقطة في ما بعد.

ثانياً: نكون وفق تفسيري على وعي مباشرة بالسببية في الإدراك كما نعيها في الفعل. ليس هناك شيء مميز للخبرة السببية للفعل. تسبب خبراتنا في حالة الفعل الحركات الجسدية والحوادث المادية الأخرى. وفي حالة الإدراك تسبب الحوادث المادية والحالات خبراتنا. ونكون في كل حالة على وعي مباشر بالصلة السببية، إذ يكون جزء من مضمون الخبرة في كل حالة أنها خبرة بشيء يُحدث شيئاً، أو خبرة بشيء حدث بسبب شيء آخر.

كان "هيوم" يسأل عن: كيف يمكن أن نعرف من "مضمون" خبراتنا أن هناك علاقة بين السبب والمسبب موجودة في الخارج؟ وكانت إجابته "أنه لا يستطيع أن يخبرنا أو أن نستمد المعرفة بالسببية من "المضمون". أما إذا كان جزء من الخبرة ذاتها، يتضمن أنها تسبب هي ذاتها شيئاً أو قد تحدث هي ذاتها بسبب شيء معين، فلن يبقى هناك سؤال عن كيف يمكن للخبرة أن تقدم لنا وعياً بالسببية، طالما كان هذا الوعي ذاته جزءاً من هذه الخبرة، فتكون الصلة السببية مباطنة داخل الخبرة ذاتها وليست موضوعاً لها.

ثالثاً: تختلف وجهة نظري عن آراء "ريد" و"فون رايت"، في أنهما لا يوضحان لنا بالتحديد كيف تمدنا الأفعال بمعرفة مبدأ السببية. الواقع من الصعب معرفة ذلك. فإذا كانت الأفعال التي أراقبها أحداثاً، وحصلت على معرفة بالسببية

من ملاحظة هذه الحوادث، فإن المسألة تواجه كل حجج "هيوم" عن استحالة معرفة الرابطة الضرورية بين القوى. إذ ما أستطيع ملاحظته في هذه الحالة مجرد حادثتين: الفعل الذي أقوم به، والحوادث السابقة أو اللاحقة له. ولا يلاحظ المرء وفق تفسيري أي "رابطة ضرورية" بين حدثين، وإنما يلاحظ حدثاً واحداً؛ فتكون خبرتي بالفعل عبارة عن "إحضار سببي قصدي" للحدث الآخر، أي مثلاً حركة رفع ذراعي. ويشكل الاثنان معاً الفعل أو الحدث المركب "ارتفاع ذراعي لأعلى".

لقد عارضت في بداية هذا الفصل النظرية التقليدية في أمور ثلاثة:

1 – يشعر المرء في كل حالة من حالات الإدراك والفعل بالعلاقة السببية. ولا يستمد المعرفة بهذه العلاقة من عملية الاطراد.

2 – لا يستلزم أي حكم سببي مفرد أو أي عبارة سببية (تتناول حكماً سببياً) أن هناك قانوناً سببياً مطابقاً لها. لا يستدعي قولي "إن شعورى بالعطش كان سبباً في شربي الماء"، أن هناك قانوناً علّياً للحوادث ينطبق على كل الحوادث المشابهة في الصفات. كذلك يستطيع أن يعرف المرء صحة حكم فرد أو عبارة سببية مفردة، دون أن يعرف بوجود أي قانون عام يكون مطابقاً لها. وأخيراً يستطيع أن يعرف المرء أيضاً صحة الواقعة المضادة للواقعة الأصلية من دون أن يؤسس هذه المعرفة على وجود مثل هذا القانون.

3 – توجد علاقة منطقية (وإن كانت أضعف من العلاقة المنطقية بين الأحكام) من نوع معين بين السبب والمسبب في حالات السببية القصدية. إذ تتضمن العلة، في حالة العلاقة بين القصد القبلي والقصد المصاحب للفعل، تمثلاً أو امتثالاً (حضوراً) للمعلول في شروط التحقق. يتضمن "المعلول" في حالة الإدراك والذاكرة حضوراً (امتثالاً) أو تمثلاً "للعلة" في شروط تحققها. إذ توجد في كل حالة سببية قصدية يتحقق مضمونها علاقة باطنية بين العلة والمعلول. ولا أعني أن وصف العلة مرتبط باطنياً بوصف المعلول، وإنما يكونان

مرتبطين باطنياً (داخلياً) طالما أن أحدهما يكون إما حاضراً (امتثالاً) أو ممثلاً في الآخر.

- III -

قد تظهر بعض الاعتراضات على نظريتنا في السببية منها؛ أولاً: يمكن لنظريتي أن تبرر افتراض وجود كائنات أخرى غير خبراتنا تكون عللاً ومعلولات. ثانياً: أليس تفسيري يعني أن خبرة "العميل" بالسببية خبرة ذاتية وذاتية التحقق؟ ثالثاً: ما دور عملية الاطراد في تفسيري؟ إذ تبدو عملية الاطراد بمعنى معين، لم أتناوله حتى الآن، مشكلة لجزء أساسي من مفهومنا عن السببية. أحاول الآن مناقشة الاعتراضين الأول والثاني، وأرجئ مناقشة الاعتراض الثالث للقسم الرابع من هذا الفصل.

الاعتراض الأول؛ لنفترض جدلاً، أننا أصبحنا نعي العلاقات السببية كجزء من مضامين خبراتنا، ألا يعني ذلك أننا نعرف أن "الخبرة" تمثل أحد طرفي العلاقة. بينما نلاحظ في معظم حالات السببية لا تكون الخبرة ممثلة لأحد طرفي العلاقة السببية. فكيف يسمح تفسيري بمجرد وجود هذه العلاقة أو حتى تأكيدها؟ كيف يمكن مثلاً وفق تفسيري أن نعرف أن حادثة اصطدام الكرة "أ" بالكرة "ب" كان السبب في حركة الكرة "ب"؟ ويوجد شيء وفق تفسيري في هذه العلاقة غير التكرار المطرد لحالات متشابهة؟ خلاصة القول: أليست السببية بهذا المعنى مجرد مشاعر وحالات عقلية وليست صفة للعالم خارج العقل؟

يبدو هذا الاعتراض قوياً ولا بد من توسيع التفسير الذي قدمته حتى نستطيع الرد عليه. أعترف صراحة أن ما أقدمه للرد على هذا الاعتراض يتعلق بتطور الكائنات. ومع ذلك لا نستطيع أن نصف ما يترتب على الرد يمثل فرضاً تجريبياً على كيفية حصولنا على المفاهيم السببية. أعتقد أن من الممكن الحصول عليها بهذه الطريقة، وإن كان من الممكن وفق تفسيري أن نفترض استحالة الحصول عليها بهذه الطريقة، بل ويمكن افتراض معرفتها من الأفكار الفطرية. لا

تتمثل المشكلة في كيفية حصولنا على الاعتقاد بأن العلاقة السببية واقعية وموجودة في العالم الواقعي، وإنما في كيفية "تبريرنا" هذا الاعتقاد، وكيف نفسر التمسك به؟ كيف يحق لنا أن نعتقد كما يفعل التجريبيون أن السببية صفة للعالم الواقعي موجودة بالإضافة إلى عملية التكرار المطرد. لقد رأينا كيف نستطيع أن نبرر عقلياً الاعتقاد بأننا نسلك، وندرك، بطريقة علّية. السؤال الآن: كيف يحق لنا افتراض أن شيئاً خال من القصدية يستطيع أن يرتبط بنفس العلاقات التي تتصف بها حالاتنا القصدية والحوادث البديلة؟

تقول إحدى النظريات التى أكدت تجارب "بياجيه" صحتها: إن الطفل يحصل على معرفة بالعلاقات ووسائل العلاقات (يسميها بياجيه علاقة التعدّي والانتقال)[10] في مرحلة مبكرة من عمره. ويكتشف الأطفال الصغار عن طريق دفع شيء متدل أمامهم بأيديهم أنهم يستطيعون تحريك هذا الشيء للأمام وللخلف، فما الشيء الذي يكتشفه هذا الطفل بالتحديد من وجهة النظر القصدية؟ دعنا نفترض حالة أكثر تعقيداً. لنفترض أن طفلاً أكثر نضجاً اكتشف "أن الإناء ينكسر إذا ضربه بالحجر". لقد اكتشف الطفل أن هذا القصد المصاحب للفعل الذي نتج من حركة اليد والذراع، نتج عنه حركة الحجر ثم كسر الإناء. ثم يأتي دور عملية الاطراد والمناسبات المتكررة. حيث يكتشف الطفل من عمليات التكرار أنه عن طريق هذه الحركة، يستطيع تحريك الحجر، وعن طريق تحريك الحجر، يستطيع تحطيم الإناء. وتصبح كل خطوة من هذه الخطوات المختلفة عن طريق العلاقات (العلاقة كوسيلة) جزءاً من شروط تحقق القصد المصاحب للفعل. فيكون "القصد" تحطيم الإناء عن طريق القيام بهذه الأفعال الأخرى. ولما كنا قد رأينا أن "السببية" جزء من "مضمون" القصد المصاحب للفعل، ولا بد أن يسبب هذا "القصد المصاحب" حدوث باقي شروط التحقق وإلا لن يتحقق القصد، فإن سببية هذا القصد المصاحب" يمكن أن تستمر حتى الخطوة الأخيرة

(10) *In Understanding Causality.*

أي حدوث عملية تحطم الإناء. إذ تنتقل هذه السببية من خلال مجموعة من الخطوات المتوسطة عن طريق العلاقات (بوسائل العلاقات)، فتعد كل خطوة من هذه الخطوات سببية. وتمكّن عملية تعدي العلاقات القصد المصاحب من احتوائها جميعاً. يصبح جزءاً من مضمون القصد المصاحب للطفل، أن يسبب هذا القصد حركة الذراع، وتؤدي حركة الحجر لتحطم الإناء، لأن ذلك ما يحاول الطفل القيام به. إذ يحاول تحطيم الإناء بضربه بالحجر. ليس مراد الطفل أن يحرك ذراعه فقط ثم يراقب ما يحدث، فتلك حالة مختلفة تماماً. لذلك تُعد عملية تحريك الحجر وتحطيم الإناء بسببه، جزءاً من خبرة الطفل حين يقوم بتحطيم الإناء، فسببيّة القصد المصاحب تمتد وتشمل كل خطوة من خطوات تحققها. يقال إن مفهوم السببية يرتبط بمفهوم "التعامل" أو "الاستغلال"(*). ولذلك يحتاج هذا المفهوم للتحليل. فيُعد "التعامل" بالأشياء استغلالاً للعلاقات وأدواتها.

يُعد مفهوم "التعامل" من المفاهيم التي يتفق عليها تفسير الاطراد للسببية والتفسير القصدي عليها. يتضمن العالم عمليات مطردة سببيّة قابلة للكشف. وتمكننا عملية اطراد هذه العلاقات السببية من اكتشافها. إذ يستطيع الطفل أن يكتشف عن طريق المحاولة والخطأ كيف تحدث هذه العمليات السببية المطردة بين الأحجار والأواني. كذلك تمكننا قابليتها "للتعامل" من اكتشاف أنها سببية. إذ إن ما اكتشفه الطفل من المحاولات التى قام بها بالنسبة إلى الأحجار والأواني، ليس إلا الطريقة التي تحدث بها الأشياء، وكيف يتم حدوثها.

بمجرد أن يكتسب الطفل المقدرة على الإحاطة "بالسبب" عن طريق العلاقة وبوصفها جزءاً من قصده المصاحب، فإنه يكتسب القدرة على اكتشاف السببية في العالم الطبيعي المستقل عن ذاته. يستطيع أن يكتشف حالات العلاقات السببية في العالم؛ فما الذي اكتشفه مثلاً عندما عرف أنه يستطيع أن يكسر المزهرية حين يضربها بشيء صلب؟ يكتشف أنه إذا ضرب جسماً صلباً

(*) مفهوم التعامل: (Manipulation)؛ يمكن ترجمة المفهوم أيضاً بالمعالجة أو الاستغلال.

بالمزهرية يحطمها، وأن هذه العلاقة تظل كما هي سواء ضرب المزهرية أم لا، بمعنى أنها تظل قائمة مثلاً إذا سقط حجر على المزهرية. وحين يكون لدينا سلسلة متعاقبة من العلاقات العلية، يستطيع المضمون القصدي الذي يشكل الحد المبدئي الأول لخبرة الفعل أن يضم كل الخطوات المختلفة. يكون "القصد" مثلاً كسر المزهرية بضربها بجسم صلب، عن طريق تحريك هذا الجسم الصلب بواسطة "اليد" الممسكة بهذا الجسم الصلب. نلاحظ أن كل الخطوات غير حركة اليد كلها خطوات سببية. ويمكن "ملاحظة "نفس السببية" التي تُعد جزءاً من مضمون خبرة "التعامل" في الحالات التي لا يتم فيها "التعامل". يستطيع "العميل" ملاحظة العلاقة نفسها التي "خبرها" بنفسه حين ضرب المزهرية عندما يرى جسماً صلباً يصطدم بالمزهرية. لا يستطيع في الحالات التي "يلاحظ" فيها الحوادث السببية المستقلة عن إرادته أن يشعر بنفسه بالعلاقة السببية التي يستمدها من خبرة القيام بالفعل والإدراك. ويُعد "هيوم" على صواب حين قال إن السببية بين الحوادث المستقلة لا تقبل الملاحظة بنفس الطريقة التي تقبلها الحوادث ذاتها. إذ يستطيع العميل أن "يلاحظ" الحوادث باعتبارها مرتبطة سببياً مع بعضها البعض، وليست مجرد سلسلة متعاقبة من الحوادث. ويكون العميل محقاً تماماً في نلك، أي محقاً في نسب "العلّية" لمثل هذا التعاقب بين الحوادث، لأن ما يقول به أو ينسبه للحوادث شيء قد خبره بنفسه وتعامل معه.

تُعد مشكلة كيفية وجود "العلل" في العالم مستقلة عن وجودنا وخبراتنا هي نفس المشكلة المرتبطة بكيفية وجود موضوعات مربعة الشكل في العالم مستقلة عن خبرتنا. كما تُعد مشكلة كيفية رؤيتنا للحوادث مرتبطة سببياً هي نفس المشكلة التي نواجهها حين ننظر إلى واجهة المنزل وندركه ككل بالرغم من أن واجهة واحدة من واجهاته هي المتاحة أمام رؤيتنا. لا أعني عدم وجود مشكلة بالنسبة إلى هذه الظواهر، أي مسألة وجود الأشياء في العالم في الوقت الذي لا نلاحظها فيه، ومسألة القدرة على رؤية أشياء إضافة إلى ما نراه من أشياء أمامنا

بالفعل. وإنما أعني أن واقعية السببية أي القول إن العلل علاقات واقعية موجودة في العالم لا تُبرز لنا مشكلات خاصة. ليس هناك مشكلة خاصة تتعلق بوجود العلاقات السببية التى لا نلاحظها تختلف عن المشكلة العامة الخاصة بوجود عناصر في العالم في الوقت الذي لا تخضع فيه لملاحظاتنا، أي توجد مستقلة عنا.

الاعتراض الثاني: لا يمكن أن تضم خبرة الفعل أو خبرة الإدراك الخبرة السببية. إذ يوجد دائما الاحتمال بوجود شيء آخر يسبب حركة الجسم في الوقت الذي نعتقد فيه أننا سببها. يوجد دائما احتمال الخطأ في اعتقادي. قد أعتقد أني أرفع ذراعي، بينما يكون هناك شيء آخر يسبب ارتفاعه لأعلى. لا يوجد شيء في خبرة القيام بالفعل يؤكد لنا أننا المسبب الفعلي للأشياء التي نقوم بفعلها.

نجيب عن هذا الاعتراض بأنه اعتراض لا صلة له بموضوعنا. إذ أحصل على خبرتي المباشرة "بالسببية" من واقعة أن جزءاً من المضمون القصدي لخبرتي بالفعل يتمثل في أنه يسبب حركة الجسم. بمعنى أنه لا يتحقق إلا إذا نتجت عنه حركة الجسم وكان سبباً لها. وأحصل على خبرة مباشرة بالسببية في حالة الإدراك، من واقعة أن جزءاً من المضمون القصدي لخبرتي الإدراكية، قد حدث بسبب الموضوع المدرك، بمعنى أنه لا يتحقق هذا المضمون إلا إذا كان الموضوع المدرك سبباً لوجوده، وأنه حدث بسبب حضور هذا الموضوع وصفاته. حقيقة، تتحدد شروط الحدث القصدي بواسطة الحدث القصدي ذاته، إلا أن الحدث ـ تحقق أو لم يتحقق ـ ليس جزءاً من المضمون. فوفق تفسيري، تُعد الأفعال والإدراكات علاقات سببية قصدية بين العقل والعالم. ومع ذلك فإن حدوث هذه العلاقات ليس مرده للعقل. وتُعد هذه المسألة نتيجة ضرورية للوجود المستقل للسببية؛ فليس هناك شيء ذاتي يتعلق بالسببية. يشبه الاعتراض القائل: "ربما أحصل على خبرة ولا تكون العلاقة سببية"، الاعتراض القائل": إني حين أحصل على فكرة اللون الأحمر من رؤية الأشياء الحمراء، أنه أينما أرى شيئاً لونه أحمر لا تكون هذه الرؤية حقيقية ومجرد نوع من أنواع الهلوسة". من

الواضح أن مثل هذا القول قائم وصحيح، ولكن لا صلة له بالموضوع. فحين يسبب موضوع لونه أحمر خبرتي البصرية، فإنه يُعد جزءاً من تحققها. وبالتالي يُعد كافياً لإعطائي خبرة بوجود شيء لونه أحمر. أما مسألة وجود شيء لونه أحمر بالفعل أمامي أو عدم وجوده بالفعل، فإنها تُعد مسألة أخرى ومستقلة تماماً عن مسألة كيفية معرفتي للونِ الأحمر على أساس خبراتي. ونستطيع القول بحجة مشابهة لهذه الحجة السابقة: إن من الممكن الحصول على فكرة السببية ومعايشتها باعتبارها جزءاً من خبرتى "بالفعل" و"الإدراك". أما مسألة، ما إذا كانت خبرتي في أي حالة من الحالات تخدعني أو لا تخدعني، أو مسألة إدراكي وجود علاقة سببية بين الموضوع القصدي والمضمون القصدي لخبرتى أو عدم إدراكي، فإنها مسألة خارج موضوع المناقشة.

بالرغم من وجاهة هذا الاعتراض فإنه لا يبين اللاتماثل بين السببية والمضامين الإدراكية الأخرى. لا يُعد "الاحمرار" صفة للخبرة البصرية ذاتها، وإنما جزءاً من تحققها. فليست الخبرة عن شيء لونه أحمر تعني أنها ذاتها حمراء. وتُعد السببية جزءاً من مضمون خبرتى ويتم إشباع هذه الخبرة فقط إذا سببت (في حالة الفعل) باقي شروط تحققها، أو حين تحدث بسبب (في حالة الادراك) باقي شروط تحققها. وعندما تشبع خبرتي باللون الأحمر لا تكون هي ذاتها حمراء، وإنما حدثت بسبب شيء ما. ويتمثل الجانب المتناقض في اللاتماثل في أن مفهوم الواقع وفق تفسيري يكون مفهوماً سببياً. ويكون جزء من مفهومنا عن وجود العالم متمثلاً في الطريقة التى سبب بها شعورنا به. فتعد "العلل" جزءاً من الواقع، ويكون مفهوم الواقع نفسه مفهوماً علّياً.

حدث نوع من التعديل في هذا الاعتراض السابق وأصبح يصاغ كما يلي: إذا كانت معرفة الخبرة شيئاً يشبه ما قالت به الفلسفات التجريبية أو العقلية التقليدية، فإنه من الصعب وصف الخبرات بهذه الأوصاف التي نسبتها إليها. إذا كانت الخبرة كما قال "هيوم" مجموعة من الانطباعات الحسية المتعاقبة، ومن مستوى واحد، فإنه من الصعب أن يدرك الفرد "الانطباع" بوصفه جزءاً سببياً

من مضمون الانطباع ذاته. كذلك إذا كان "كانط" والعقليون على صواب في اعتقادهم في اكتسابنا الخبرات بطريقة سببية، فذلك بسبب اعتبارهم مفهوم "العلّية" مفهوماً قبلياً في العقل. والواقع يستطيع القارئ المتابع للتفسير الذي قدمته، أن يلاحظ رفضي لكلا التفسيرين. إذ قد فشل كلا التفسيرين في وصف قصدية خبراتنا بالأفعال والإدراكات؛ فشل كلاهما في تفسير واقعة أن شروط التحقق تتحدد بالخبرة ذاتها. ويتمثل جزء من شروط التحقق في أن الخبرة إما أن تكون سبباً لحدوث الموضوع (في حالة الفعل)، أو تحدث بسببه (في حالة الإدراك). وليس هناك وسيلة نحصل بها على السببية إلا هذه الطريقة: فليس لدينا مفهوماً قبلياً للسببية (كانط) يمكننا من معرفتها، كما لا يكون لدينا مفهوم عن الاحمرار للحصول على خبرة باللون الأحمر.

- IV -

بات لدينا حتى الآن عنصران في تفسيرنا للسببية. الخبرة الأولية بالسببية في حالتي الإدراك والفعل، وبوجود وقائع مطردة في العالم بعضها سببي والبعض الآخر ليس علّياً. ونستطيع توسيع خبراتنا الأولية لتشمل ما هو وراء حدود أجسامنا. وذلك باكتشاف وقائع أخرى مطردة بصورة علّية وقابلة للتعامل معها. ويكون ما نكتشفه من مثل هذه العمليات المطردة القابلة "للتداول"، هو نفس ما نكتشفه في خبراتنا الأولية بالسببية، أي نكتشف العلاقة السببية بين حدث وآخر. وبالتالي، ينتج عن هذا التفسير أن الكائن غير القادر على الفعل والإدراك، لا يمكن ان يكون له نفس خبراتنا السببية.

وتظهر المسألة المميزة في الاعتراض الثالث، من السؤال عن علاقة الخبرة الأولية بالسببية والوقائع المطردة في العالم. فلا يستدعي القول "إن شيئاً قد حدث بسبب شيء آخر، وملاحظة الإنسان لحدوث ذلك في الفعل والإدراك"، القول بوجود أشياء حقيقية في العالم الخارجي أو وجود أي وقائع مطردة في هذا العالم. لا يُعتبر العالم الذى يحدث به الفرد شيئاً - لا يكون مرتبطاً بعلاقة

واقعية بشيء آخر ـ عالماً ممكناً من الناحية المنطقية على الإطلاق. ومع ذلك نشعر في نفس الوقت بضرورة وجود الوقائع المطردة وخبرتنا بالسببية، فماذا يعنى ميلنا لافتراض وجود اطراد عام في العالم بالإضافة إلى خبرتنا السببية الفعلية بالعلل والمعلولات؟

يحتل مفهوم "السببية" مكانة هامة في تاريخ الفلسفة. وقدم أساساً لبعض المحاولات الفلسفية. صاغ "جون ستيوارت مِل" مبدأ عاماً لعمليات الاطراد يستطيع أن يبرر به مبدأ الاستقراء. ويبدو لي أننا نخطئ دائماً في الدور الذي يلعبه افتراض "مبدأ الاطراد" في استخدامنا لمصطلحات السببية ومعانيها ودورها في أفعالنا وإدراكاتنا. لنفترض مثلاً حين رفعت ذراعى لأعلى اكتشفت بنوع من الدهشة أن شباك النافذة التي أمامي قد ارتفع أيضاً. ولنفترض حين خفضت ذراعي انخفض الشباك أيضاً. سوف أتعجب في هذه الحالة إذا كان رفع ذراعي أو خفضه يؤدي إلى رفع النافذة وخفضها. وسوف أحاول مرة أخرى تكرار الموقف حتى أعرف الحقيقة. ولنفترض أن العملية تكررت مرة أخرى. حينئذ سوف يتبدل" مضمون قصدي" في المناسبات والمحاولات التالية. لم أعد أرفع ذراعي فقط، وإنما أحاول رفع شباك النافذة وخفضه برفع ذراعي وخفضه. لقد أصبحت العلاقة السببية الآن بين حركة الذراع وحركة شباك النافذة جزءاً من المضمون القصدي "القصد المصاحب للفعل". ونلاحظ أن الطريقة الوحيدة التى أعرف منها أن المضمون القصدي قد تحقق، أي الطريقة الوحيدة التى أعرف بها أن ذراعى فعلاً يؤثر على النافذة، ليست إلا طريقة "المحاولة والخطأ". وكان لهذه الطريقة أي للمحاولة والخطأ، وجهة نظرها المعارضة للفرض المسبق بوجود خلفية للعمليات المطردة العامة. لا أعني التمسك بافتراض أن العالم يضم علاقات سببية تثبت وجود العمليات المطردة العامة. وإنما يكون من شروط إمكانية تطبيق مفهوم حدوث الأشياء وإحداثها متمثلاً في قدرتي على التفرقة بين الحالات التي "يؤدي فيها حدوث أشياء معينة إلى حدوث أشياء أخرى"، وتلك الحالات التي يبدو فيها "أن شيئاً

ما قد حدث". لذلك يكون وجود درجة من الاطراد الشرط المسبق لإمكانية قيام هذه التفرقة. لقد اتبعت حين بحثت عن الفرق بين الحالات الحقيقية للعلاقات السببية، وتلك الحالات غير الحقيقية لها، منهجاً معيناً. لا يتمثل هذا المنهج أو الموقف الذى اتبعته في التمسك بمجموعة من المعتقدات، وإنما بكون هذا الموقف ذاته جزءاً من القدرات الخلفية؛ فحين نبحث عن كيفية حدوث العلل والمعلولات في العالم، فإن الفرض المسبق بوجود عملية الاطراد يُعد جزءاً من الخلفية.

تبرز نقطة مشابهة إذا درسنا الحالات التي تظهر فيها العشوائية. حين أحاول قذف الكرة في السلة، أحيانا أنجح وأحياناً أفشل، بالرغم من محاولاتي الجادة حين أصوبها في كل مرة. واضح أن الأمر في هذه الحالة يكون أكثر من مجرد فرض بأن العلل المختلفة تنتج معلولات مختلفة. ولو كان الأمر كله متعلق بالفرض من السهل إثبات زيفه. أستطيع القول إنى أفعل نفس الشيء ولكن بنتائج مختلفة في مناسبات مختلفة. ويوجد حالة من التسليم بوجود "مبدأ الاطراد" وراء محاولة قذف الكرة أو كخلفية لها. وليس هذا فرضاً يتم الاستعانة به لتفسير نجاح أو فشل المحاولة. وإنما يعني عدم قدرتي على تطبيق فكرة القيام بفعل معين بدون أن تظهر"قدراتي الخلفية" التي تسلم بوجود درجة معينة من "الاطراد". لاحظ في المثال السابق إذا تحركت الكرة بصورة عشوائية تماماً أكون قد فقدت السيطرة عليها من الناحية الظاهرية. ولن أقول إن "قصدي المصاحب للفعل"، كان السبب في ذهابها مباشرة للسلة حتى لو كنت أقصد ذهابها للسلة ودخلت فيها.

إذا أردنا معرفة هذه النقاط بصورة أوضح، نحتاج للتفرقة بين الاعتقاد في وجود قوانين سببية معينة، والتسليم بوجود درجة من الاطراد السببي في العالم. يكون لدي معتقدات كثيرة عن وجود وقائع مطردة سببياً مثل سيولة الماء، والكتابة على الآلة الكاتبة، واتجاه المتزحلق للعودة حين يصل إلى القمة. ونلاحظ ليس هناك حاجة إلى فرض وجود قانون اطرادي إلى جانب هذه المعتقدات في

وجود حالات معينة مطردة، فلا تحتاج القبائل التي تخزن الطعام لموسم الشتاء أن يكون لديها نظرية في الاستقراء، وإنما تحتاج إلى مفاهيم عامة معينة عن شروط التغذية، وفكرة معينة عن دورات فصول السنة.

السؤال الآن: ما هي العلاقة بين الخبرة الأولية بالسببية في الفعل والإدراك ووجود الأشياء المطردة في العالم؟ لا تستلزم الأحكام والعبارات التي تؤكد وجود الخبرة بالسببية أو وجود أمثلة عن السببية وحالات لها، وجود قوانين سببية عامة. ومع ذلك توجد قوانين سببية. ويكون الشرط لإمكانية تطبيق مفهوم السببية في حالات معينة ومجردة وجود فرض مسبق عام "بعملية الاطراد" في العالم؛ فلا أستطيع بدون افتراض مسبق بوجود مستوى معين من الاطراد، ليس بالضرورة كلياً، أن أبدأ في التفرقة بين حالتين: الحالة التي تكون بها خبراتي مرتبطة بعلاقات سببية كجزء من شروط تحققها، والحالة التي قد تبدو فيها هكذا (أي ليست حقيقية ومجرد حالة ظاهرة). أستطيع عن طريق الفرض المسبق بوجود العمليات السببية المطردة تطبيق مفهوم أن شيئاً ما يُحدث شيئاً آخر. ومقارنة هذا المفهوم بالحالة التي قد يبدو فيها (ليس بصورة حقيقية) أنه كان سبباً في حدوث هذا الشيء، فلا أستطيع تقدير الحالة الفردية إلا من خلال نجاح عملية الاطراد أو فشلها.

نستطيع أن ندرك الآن سبب فشل محاولة تفسير "مفهوم السببية" في ضوء عمليات الاطراد أو "مبدأ الاطراد". تتعلق المسألة ببساطة في اختلاف مفهوم حدوث شيء معين أو إحداث شيء معين عن مفهوم "الاطراد". وبالتالي تصبح أي محاولة لتفسير المفهوم الأول بالمفهوم الثاني محكوماً عليها بالفشل. وإذا ما وافقنا على أن "الاطراد" مبدأ ضروري لتطبيق مفهوم السببية، فإن العمليات المطردة التي تهمنا هي العمليات المطردة سببياً. وتُعتبر كل محاولة لتحليل السببية في ضوء مبدأ الاطراد محاولة فاشلة ومحكوم عليها بالوقوع في الدور المنطقي.

نلاحظ بالنسبة إلى العلاقة بين العلة القصدية وعملية الاطراد، أن ذلك لا يعني وجود نوعين من السببية، السببية الاطرادية والسببية القصدية. ليس هناك إلا نوعاً واحداً من السببية وهو السببية الكافية (العلة الكافية). وليس المقصود بالسببية إلا أشياء معينة تؤدي إلى حدوث أشياء أخرى. ومع ذلك، تتضمن العلاقات السببية في بعض الحالات الخاصة من حالات العلة الكافية حالات قصدية. وتُعد هذه الحالات الخاصة للسببية القصدية خاصة في عدة جوانب: إذ يستطيع الوعي مباشرة بالعنصر العلّي في بعض هذه الحالات ـ ويوجد في بعض منها أيضاً رابطة منطقية بين العلة والمعلول. وتُمثل هذه الحالات الصور الأولية من صور السببية التي ندركها مباشرة من خبراتنا. ولا تتطلب الأحكام السببية الجزئية وجود حالة اطراد سببية عامة، تُعد هذه الأحكام الجزئية حالات لها. وإنما لا يقبل مفهوم العلة الكافية، سواء كانت قصدية أو غير قصدية، التطبيق في العالم، إلا إذا افترضنا وجود درجة كبيرة من العمليات المطرّدة بصورة مسبقة في هذا العالم.

ـ V ـ

لقد مهدت مناقشتنا للسببية القصدية (المقصودة) الطريق لمناقشة ما يسمى بـ السلاسل السببية "المنحرفة" (deviant causal chains) في الفعل وفي الإدراك. لقد بدأنا بحث هذا الموضوع في الفصل الثالث ولم نكمله. ونستطيع القول: مهما كانت القيود المفروضة بين مراحل التحليل القصدي لكل من الإدراك والفعل، فإننا ما زلنا قادرين على وضع أمثلة مضادة تتضمن "سلاسل سببية منحرفة". ويظهر في كل حالة من هذه الحالات أن المتطلبات الأساسية للارتداد الذاتي العلّي القصدي قد تحققت. ومع ذلك لا نستطيع القول إن الحالة القصدية قد تحققت. واسمحوا لي أن أعرض نماذج لبعض هذه الحالات:

مثال رقم (1)[11]: لنفترض أن رجلاً كان غير قادر على رفع ذراعه بسبب

(11) نقل هذا المثال من كتاب ستيف وايت Steve white.

قطع أصاب أعصابه. وحاول الرجل رفع ذراعه عدة مرات ولم ينجح في أي منها. ثم حدث صدفة أنه أثناء المحاولة وقع على مفتاح كهربائي خاص بتشغيل جسم مغناطيسي معلق في سقف الغرفة جذب ذراعه لأعلى، نلاحظ في هذه الحالة أن "قصده المصاحب" للفعل كان السبب في رفع ذراعه لأعلى، ولكن هذا القصد "لم يؤد إلى حدوث هذه الحركة بالطريقة الصحيحة". وبذلك نجد أنفسنا نرفض القول إنه قد رفع ذراعه بصورة قصدية بل وقد لا نذكر الواقعة على الإطلاق.

مثال رقم (2): قصد "بيل" قتل عمه. وأثار "قصده القبلي" شعوره بالحزن الذي سبب بدوره شعوره بألم في أمعائه، فنسي كل ما يتعلق بعملية القتل. ومع ذلك أثار الألم الذي شعر به لديه موجة من الغضب دفعته لقتل أول رجل صادفه في الطريق. وشاءت الصدفة أن يكون هذا الرجل عمه. نلاحظ أن "القصد القبلي" سبب حدوث "القصد المصاحب للفعل"، عن طريق توليد الألم في الأمعاء الذي سبب بدوره موجة الغضب وبالتالي سبب القصد المصاحب شروط تحققه. ومع ذلك لا نعتبر القصد القبلي قد تحقق بالرغم من وجود حالة القتل المتعمد أو المقصود.

مثال رقم (3): لنفترض أن رجلاً كان ينظر إلى الطاولة ولكنه لا يعرف أنه لا يراها بالفعل. ثم لنفترض أن الطاولة قد انبعثت منها رائحة نفاذة سببت للرجل نوعاً من الهلوسة البصرية التي لا يمكن تمييزها عن الخبرة البصرية التي كانت تحدث له في حال رؤيته للطاولة بالفعل. نلاحظ في هذه الحالة أن الطاولة سببت الرؤية البصرية، وكانت شروط تحققها كافية، فهناك طاولة موجودة بالفعل. ومع ذلك لم يستطع الرجل رؤيتها في الحالتين.

تُعد كل الأمثلة السابقة نماذج "للعلة المنحرفة"، وتتصف كلها بخصائص عامة مشتركة: فإما أنها تفشل في أن يكون المضمون القصدي عنصراً سببياً، أو ينقصها كلها وجود نوع من الانتظام أو الاطراد المخطط في العلاقات السببية للحالة القصدية؛ فإذا أردنا التخلص من هذا "الانحراف" في هذه الأمثلة، يجب

أن تعمل السببية القصدية بصورة قصدية. ولكي يتحقق لها ذلك لا بد من وجود وقائع مطردة قابلة للتخطيط.

انظر إلى المثال الأول. لنفترض أن الرجل كان يعرف بوجود الجسم المغناطيسي بسقف الغرفة. ويدرك أنه يستطيع رفع ذراعه إذا أدار مفتاح التشغيل، فإذا ما فعل ذلك بشكل منظم، وكان يعرف ما يحدث، فإنه لن يتردد في القول إنه رفع ذراعه بطريقة قصدية بالرغم من أن فعله ليس فعلاً أساسياً. يصبح "قصده المصاحب للفعل" تحريك المفتاح. ويُعد ذلك جزءاً من العلاقة القصدية المطلوب القيام بها كوسيلة لرفع الذراع أو التي ينتج عنها رفع الذراع. كذلك إذا أجرينا تعديلاً في المثال، وقمنا بتوصيل سلك كهربائي بذراع الرجل الذي لا يعرف بدوره أنه كلما أراد رفع ذراعه لأعلى أدار مفتاح تشغيل الجسم المغناطيسي، فيجذب يده مما يؤدي لارتفاع ذراعه لأعلى. نستطيع في هذه الحالة القول إنه رفع ذراعه بالرغم من اختلاف تسلسل التعاقب السببي عن الحالة الأولى. ويعد رفع ذراعه لأعلى الفعل الأساس. وهكذا نلاحظ أن الصفة التي سببت حيرتنا في الحالة الأصلية، أنها قد تمت عن طريق الصدفة وليست عملية مخططة. لم يرفع ذراع الرجل لأعلى وفق خطة منظمة، وإنما ارتفع ذراعه مصادفة. لذلك لن نتردد إذا كان لدينا قدرة قصدية منظمة في القول إن الحالة القصدية قد تحققت.

في المثال الثاني، كان نسيان الرجل قصده الصفة الأساسية في المثال. كان غضبه سبب قتل عمه وليس "قصده القبلي". فإذا نزعنا صفة النسيان للقصد من المثال، وظل الرجل يتذكر القصد ويسلك وفقاً له، فإن الحالة يتم فيها تنفيذ القصد القبلي، حتى وإن كان سلوكه مصحوباً بحالة الألم في الأمعاء والشعور بالغضب. لقد غابت العملية السببية للحالة القصدية في هذا المثال. لم يكن "القصد القبلي" سبباً في حدوث القصد المصاحب للفعل. وبالتالي حين قام العميل بالفعل لم يسلك لتحقيق قصده القبلي. إذ يتمثل الشرط الضروري لتحقيق المضمون القصدي لقصد قبلي، في أن المضمون القصدي يجب أن يمارس عمله

بصورة علّية، أي باعتباره العنصر السببي لإنتاج شروط تحققه. ونلاحظ أن هذه الصفة (العنصر السببي) قد غابت في المثال؛ فلقد أدى المضمون القصدي الأصلي إلى حدوث ألم في الأمعاء.

في المثال الثالث: تشبه حالة المثال الثالث حالة المثال الأول، أي حالة عرضية وليست مخططة أو نتجت عن سلسلة سببية مطردة. لم تكن الحالة فعلاً تتعلق برؤية طاولة حقيقية. وتتضح هذه النتيجة بصورة أوضح إذا بدلنا المثال، بحيث نبين وجود سلسلة مطردة قابلة للتخطيط. نفترض أن هلوسة الرجل بالنسبة إلى وضع الطاولة ليست حدثاً مستقلاً أو حدثاً يتم مرة واحدة. ونفترض أنه يستطيع باستمرار الحصول على نفس نمط الخبرات البصرية عن الطاولات والكراسي والجبال وباقي الأشياء. أي يحصل من أعصابه الخاصة بالشم على ما نحصل عليه نحن من خبراتنا البصرية. نستطيع القول ببساطة إن الرجل يرى كل ما نراه، ولكنه لا يراه بالطريقة العادية. باختصار يتمثل الخطأ في المثال الأصلي في نقص الاتساق المخطط ووجود حالات مطردة قابلية للتخطيط.

يمكن الآن تحديد الشروط الضرورية لتعديل التفسير حتى يمكن التخلص من كل السلاسل السببية المنحرفة التي تحدثنا عنها. الشرط الأول: يجب أن يكون هناك نوع من الكفاءة المستمرة للمضمون القصدي بكل عناصره القصدية. وبذلك يتم القضاء على كل الحالات الدخيلة والوسيطة من كل الحالات القصدية. الشرط الثاني: لا بد من وجود درجة معقولة من الاتساق والعمليات الاطرادية القابلة للتخطيط. لا أعني أن يتم ذلك بصورة إحصائية، فليس لدينا في الأمثلة العادية الخالية من الانحراف أي اتساق إحصائي، فحين أحاول تصويب الكرة لا أصيب السلة إلا مصادفة. ومع ذلك حين أنجح في التصويب تكون الخطة التى اتبعتها قد تحققت ونجحت، فإذا حملت الريح مثلاً الكرة ودخلت الكرة السلّة مصادفة، وبصورة غير مخططة، لن أنسب نجاحي إلى مقاصدي.

كانت الأشياء الأصلية في المثالين الأول والثاني لا تسير وفق خطة. وكان السبب في كلتا الحالتين وجود عناصر طارئة وغير مقصودة خارج شبكة أفعال العميل وخلفية توقعاته. وبالتالي، يمكن تصحيح هذين السببين حتى يمكن الحكم في العناصر الشاذة. يجب أن تصبح هذه العناصر جزءاً من الخطة، فإذا أمكن تمثلها بواسطة شبكتنا الخاصة بكيفية عمل الأشياء حين ندركها أو نفعلها، فإن هذه العناصر لا تصبح أمثلة مضادة أو أموراً شاذة. ويثبت ذلك عدم وجود ما يسمى بـ سلاسل سببية منحرفة بذاتها، وإنما تكون السلسلة السببية منحرفة فقط بالنسبة إلى توقعاتنا، وإلى شبكة أفعالنا، وخلفية مقاصدنا بشكل عام.

قد يتم الاعتراض بالقول: إن هذين الشرطين: أي أن العلّية القصدية يجب أن تحدث وفقاً لعناصر قصدية، ولا بد أن تكون خطوات تحققها واضحة ومطردة وقابلة للتخطيط، ليسا كافيين؛ فربما قد هرب شيء من تحليلنا أو أغفلناه، وبالتالي لا يكفيان للقضاء على هذه الأمثلة المضادة.

أعتقد أننا نستطيع تقدير قوة إجابتنا إذا ما سألنا السؤال الذى طرحه "بيكوك"[12]: لماذا نهتم بمعرفة كيفية قيام السلسلة العلّية بعملها؟ وإذا حصلنا على الحركة الجسدية المناسبة أو على الخبرة البصرية الصحيحة، لماذا نسأل عن ما إذا كان ذلك قد حدث بطريقة سليمة؟ أعتقد أن إجابة السؤال تكون كالتالي: تتم معظم طرقنا الأساسية للتعامل مع العالم من خلال "الفعل" و"الإدراك". وتتضمن هذه الطرق أساساً علّة قصدية. وحين نحاول تشكيل مجموعة من المفاهيم أو التصورات التى نصف بها هذه العلاقات القصدية الأساسية، أي مفاهيم مثل رؤية الموضوع، أو إنجاز القصد، أو المحاولة والنجاح، نجد أنفسنا نحتاج لتطبيق المفهوم إلى أكثر من مجرد وجود تطابق، أي وجود تطابق صحيح بين المضمون القصدي وأحوال الأشياء التي قد يكون السبب في حدوثها أو يكون قد حدث نتيجة لها. نقوم بوضع المطلب الخاص الذي عبّر عنه الفلاسفة

(12) C. Peacocke, "Deviant Causal chains", *Midwest Studies in Philosophy*, vol.4 (1979) pp. 123 - 55.

بالقول "إن المطابقة يجب أن تتم بالصورة الصحيحة". السؤال الآن: لماذا نضع هذا المطلب، وماذا يعني بالضبط؟ نضعه لأننا نريد أن تُعبر مفاهيمنا عن الشرط الذي يجعل القصدية تقوم بعملها في الفعل والإدراك. وبالتالي لا تصبح القصدية مجرد ظاهرة مصاحبة أو ثانوية(*). ونؤكد على أن القصدية يجب أن تعمل بصورة مطردة واتساق يناسب خططنا وتوقعاتنا. لقد عرضت هذين الشرطين لشرح معنى "العمل بالطريقة الصحيحة"، فيجب أن يكون المضمون القصدي سلسلة علّية متصلة، وعنصراً سببياً ذا صلة بالموضوع. ولا بد أن يظهر التخطيط والاطراد.

(*) مذهب الظاهرة الثانوية: (Epiphenomenalism) مذهب في العلاقة بين الذهن والجسم يكون فيه كل نشاط ذهني أساسه تغيير فيزيائي. والوعي ليس له تأثير سببي في العالم الفيزيائي: انظر: هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د. فؤاد زكريا، مكتبة مصر، القاهرة 1969 ص 423 (المترجم).

الفصل 5

الخلفية

تضم الحالات القصدية التي لها اتجاه للمطابقة مجموعة من المضامين التي تحدد شروط تحققها. ولا تعمل هذه الحالة بصورة مستقلة. إذ لا نستطيع أن نحدد مضمونها أو شروط تحققها إلا من خلال علاقتها بحالات قصدية أخرى عديدة[1]. وسبق أن عرفنا ذلك حين درسنا المثال الخاص بترشيح الرجل نفسه لرئاسة الولايات المتحدة. نلاحظ أنه من الطبيعي أن يعتقد مثلاً أن نظام الولايات المتحدة جمهوري. وتجري الانتخابات بصورة دورية ويترشح دائماً عضوان من حزبين كبيرين للرئاسة... وهكذا. كذلك نلاحظ أن من الطبيعي أن يرغب في الحصول على ترشيح حزبه، وأن ينتخبه الناس ويصوتون له... وهكذا. ربما لا تُعد أي حالة من الحالات السابقة ضرورية لتحقيق قصده. ولا ترتبط أي حالة منها ببنية الرجل ترشيح نفسه لرئاسة الولايات المتحدة. ومع ذلك لا يستطيع هذا الرجل أن يشكل ما يسميه القصد بالترشح لرئاسة الولايات المتحدة من دون وجود هذه الشبكة من الحالات القصدية. نستطيع القول بمعنى آخر إن قصده يشير إلى هذه الحالات القصدية الأخرى، أي أنه لن تتحقق شروطه إلا بسبب

(1) أشير هنا إلى الحالات القصدية الإنسانية مثل المعتقدات والمدركات والرغبات والمقاصد. وربما هناك حالات مع قصدية أخرى بدائية من الناحية البيولوجية لا تتطلب وجود الشبكة أو وجود الخلفية.

موقعه في هذه الشبكة من المعتقدات والرغبات. ونلاحظ في الحياة الواقعية أيضاً وجود مثل هذه الشبكة. ولا تكون المعتقدات والرغبات إلا مجرد جزء من حالات نفسية أكثر تعقيداً. كما نلاحظ أيضاً وجود العديد من الحالات النفسية كالآمال والمخاوف والتوقعات إلى جانب هذه المعتقدات والرغبات. باختصار أسمي هذه الحالات القصدية التي تحيط بالقصد ولا يتحقق مضمونه من دونها بـ"الشبكة" الكلية (Entire Holistic Network) أو "الشبكة" (Network).

نستطيع أن ندرك بوضوح كيف يقصد الرجل ترشيح نفسه للانتخابات، بينما لا نستطيع أن نفهم ماذا يعني حين يقصد أن يكون فنجاناً للقهوة أو جبلاً، لأننا لا نعرف الشبكة التي تتفق مع هذا القصد. كذلك نلاحظ إذا فرضنا وجود الشبكة بصورة جدية، وحاولنا تتبع الخيوط المختلفة المتنوعة التي تربط حالة قصدية معينة بحالة قصدية أخرى، سريعاً ما نكتشف استحالة تحقيق ذلك لعدة أسباب. أولها؛ لا نستطيع أن نعرف كيف نستخرج عناصر الشبكة من داخل اللاوعي. وثانيها؛ أن الحالات داخل الشبكة لا توجد بصورة منفردة، نستطيع بها فحص كل معتقد من المعتقدات. وثالثها؛ إذا حاولنا بالفعل تنفيذ المهمة، سريعاً ما نجد أنفسنا نشكل مجموعة من القضايا الزائفة إذا تمت إضافتها إلى قائمة معتقداتنا داخل الشبكة؛ فمثلاً إذا كان لدينا العبارات التالية : يتم إجراء الانتخابات قرب سطح الأرض. تتصف الأشياء التي يسير الناس فوقها بالصلابة. يصوّت الناس حين يستيقظون. تقاوم الموضوعات اللمس والضغط. واضح أن هذه القضايا لا تتفق كمضامين للمعتقدات مع معتقداتٍ مثل : تتم الانتخابات الرئاسية كل أربع سنوات، أو أن الولايات الأكبر عدداً يكون لها أصوات أكثر من الولايات الأصغر عدداً. ربما يعتقد إنسان ما بصورة لاواعية (ويعني في هذه الحالة أنه لم يفكر إطلاقاً في اعتقاده) أن الولايات الأكبر يكون نصيبها من الأصوات أكثر من نصيب الولايات الأصغر. ومع ذلك من الخطأ القول إننا نستطيع أن نعتقد بالمعنى نفسه أيضاً أن الطاولة التي أعمل فوقها ستقاوم عملية اللمس. حقيقة قد اندهش إذا لم تتم المقاومة إلا أن ذلك قد يعني فقط أن لدينا شروطاً للتحقق.

كذلك أستطيع القول إن الإنسان يستطيع فعلاً أن يعتقد أن الطاولات تقاوم عملية اللمس، إلا أن نلك لا يُعد وصفاً صحيحاً للموقف من وجهة نظري، وسوف أوضح نلك في ما بعد. من وجهة نظري، تظهر صلابة الأشياء في معرفتي للطريقة التي أجلس بها عليها، واستطاعتي الكتابة عليها، وأن أضع الكتب فوق الطاولات. واستخدم الطاولة للعمل فوقها.. وهكذا. وحين أقوم بكل هذه الأعمال لا أفكر مطلقاً أو اعتقد بالإضافة إلى كل هذه الأعمال التي اقوم بها "أن الأشياء تقاوم عملية اللمس".

أعتقد أن كل من يحاول تتبع الخيوط التي تتكون منها " الشبكة "، سيصل في النهاية إلى مجموعة من القدرات العقلية لا تتشكل من حالات قصدية (تمثلات)، وإنما تمثل الشروط المسبقة لقيام الحالات القصدية بوظيفتها. تعد الخلفية "قبل قصدية"، بمعنى أنه بالرغم من أنها ليست صورة من القصدية وإنما تعتبر الشرط المسبق أو الشروط القبلية للقصدية. ليس هناك طريقة أوضح بها هذا المعنى. ومع ذلك سوف نعرض له في هذا الفصل ونحاول تقديم مجموعة من التفسيرات

ا ـ ما معنى "الخلفية"

تعني "الخلفية" مجموعة القدرات العقلية اللاتمثلية التي تمكننا من تشكيل التمثلات العقلية. فإذا كان للقصدية شروط للتحقق تخصها، فإنها لا تستطيع اكتساب هذه الشروط إلا من خلال خلفية من مجموعة من القدرات التي لا تعد في حد ذاتها حالات قصدية، أي لا تكون حالاتنا القصدية على ما هي عليه إلا بسببها. لذلك لا بد أن اعرف كيف تكون الأشياء، وكيف أسلك تجاهها. وإن كان يجب أن نلاحظ أن معرفتنا لكيفية تحقق الأشياء لا تعني معرفتها النظرية.

لنفترض مثلاً أني أردت الذهاب إلى الثلاجة لإحضار زجاجة من العصير، فما هي الأشياء الضرورية التي أفكر بها، وماذا تكون الحالة حتى أستطيع الآن

تشكيل القصد الخاص بالذهاب للثلاجة وإحضار الزجاجة لشربها؟ قد تكون المصادر البيولوجية والثقافية التي يجب أن أستحضرها لتنفيذ هذه المهمة أو لتشكيل القصد متغيرة ومتعددة. ومع ذلك، لا أستطيع من دونها تشكيل القصد على الإطلاق. يجب أن أعرف منها حالات مثل الوقوف والسير، فتح الأبواب وغلقها، تناول الزجاجات، الكاسات، الثلاجات، الفتح، الصب، الشرب. ويتضمن تفعيل مثل هذه القدرات عادة عمليات الامتثال (الحضور) والتمثل، بمعنى: يجب أن أرى الباب لكي أفتحه، ولكن القدرة على التعرف على الباب والقدرة على فتحه ليست في حد ذاتها تمثلات مستقبلية، وإنما عبارة عن مجموعة من القدرات اللاتمثلية التي تشكل ما نسميه بـ "الخلفية" (The Background).

إذا أردنا معرفة معنى "الخلفية" والطبقات التي تتكون منها يجب على الأقل التمييز بين الأشياء التالية: نحتاج أن نفرق أولاً بين ما يسمى الخلفية العميقة والخلفية المحلية. ونعني بالخلفية العميقة الجزء من الخلفية الذي يشمل على الأقل كل القدرات الخلفية العامة والمشتركة بين كل أفراد البشرية بسبب تكوينهم البيولوجي، أي قدرات مثل السير، الأكل، الإدراك، التعرف، الموقف السابق للقصد والذي يهتم بتفسير الأشياء الصلبة، الوجود المستقل للموضوعات والآخرين. ونعني "بالخلفية المحلية" الممارسات الثقافية المحلية أو الخاصة، مثل فتح الأبواب، شرب العصير من الزجاجة، الموقف "قبل القصدي" الذي نتخذه تجاه أشياء مثل السيارات، الثلاجات، المال، حفلات الكوكتيل.

كما نحتاج أيضاً للتفرقة داخل الطبقتين العميقة والمحلية للخلفية، بين كيف تكون الأشياء، وكيف نفعلها أو نتعامل معها؟ حقيقة لا يوجد فاصل بين هذين الجانبين، أي بين "كيف توجد الأشياء بالنسبة إلي"، و"كيف أسلك تجاهها أو أتعامل معها"، إلا أنه من الضروري التمييز بين الجانبين؛ فمثلاً يعد جزء من موقفي قبل القصدي تجاه الأشياء معرفتي لدرجات الصلابة كجزء من "كيف تكون الأشياء"، ويكون لدي أيضاً مجموعة من المهارات العديدة كجزء من " كيف أسلك تجاه الأشياء". ومع ذلك، لا أستطيع تفعيل مهارتي قبل القصد

مثلاً بتقشير البرتقالة بشكل مستقل عن موقفي "قبل القصد"، تجاه صلابة الأشياء مثلاً. لا أستطيع مثلاً أن أحاول تقشير الصخرة أو السيارة. ولا أفعل ذلك بسبب اعتقادي المسبق واللاواعي القائل "إنك تستطيع أن تقشر البرتقالة ولكنك لا تستطيع تقشير الصخرة أو السيارة. وإنما الموقف قبل القصدي الذي أتخذه تجاه البرتقالة (وجود الأشياء) يسمح لي بمجال مختلف تماماً عن الممكنات (بالنسبة إلى فعل الأشياء) عن ذلك المجال الذي أتخذه تجاه الصخور والسيارات.

II ـ ما الدليل على افتراض وجود "الخلفية"؟

نفترض وجود الخلفية على أساس أن الحالات القصدية تقوم على/أو تكون فوق مجموعة من الحالات اللاتمثلية، ومجموعة من القدرات قبل القصدية بالصورة السابق عرضها في الفقرة السابقة. فكيف تثبت صحة هذا الفرض؟ وما الفرق التجريبي الذي يمثله ذلك الفرض؟ الواقع، ليس هناك أدلة مباشرة لإثبات وجود الخلفية. وربما أفضل طريقة أن أشرح للقارئ كيف اقتنعت بوجودها، وكيف كان هذا الاقتناع نتيجة لسلسلة من الأبحاث المستقلة نسبياً وللأثر التراكمي الذي أنتج الاعتقاد في وجود الخلفية.

أ ـ فهم المعنى الحرفي

يتطلب فهم المعنى الحرفي للعبارات من أبسطها، مثل "يجلس القط فوق السجادة"، إلى أعقدها، مثل "عبارات العلوم الطبيعية "، وجود خلفية قبل قصدية؛ فمثلاً تحدد جملة "يجلس القط فوق السجادة " مجموعة محددة من شروط التحقق في مقابل مجموعة من الفروض قبل القصدية موجودة في "الخلفية"، ولا تُعد هذه الفروض الخلفية قبل القصدية جزءاً من المعنى الحرفي للجملة. ونستطيع أن نلاحظ ذلك إذا بدلنا الخلفية قبل القصدية، إذ نلاحظ أن المعنى الحرفي نفسه للجملة سوف يحدد مجموعة مختلفة من شروط الصدق

وشروط التحقق بالرغم من عدم تغيير أي كلمة من كلمات العبارة الحرفية. يترتب على ذلك، أن مفهوم المعنى الحرفي للجملة ليس حراً في سياقه أو معناه وإنما ينطبق فقط على مجموعة من مجموعة من الفروض والمعتقدات والمهارات الخلفية قبل القصدية[2].

ربما أفضل طريقة لتوضيح هذه النقطة أن نبين كيف يحدد المعنى الحرفي نفسه شروطاً مختلفة للحقيقة إذا ما اختلفت الخلفية. كيف تصبح العبارات (بعد تغيير هذه الخلفية) من وجهة النظر التقليدية غير مفهومة؟ ولأستطيع تحديد أي شروط واضحة للحقيقة؟ انظر إلى موقع الفعل، "فتح" في العبارات التالية وكلها عبارات بديلة لجملة "يفتح س ص":

- يفتح توم الباب
- تفتح سالي عينيها
- يفتح النجارون الجدار
- يفتح سالم الكتاب على ص 37
- يفتح الجراح الجرح.

واضح عدم تغير المعنى الحرفي لفعل "فتح"، في الجمل الخمس السابقة. ويجد كل ناكر لذلك نفسه مجبراً على النظر إلى كلمة "يفتح" على أنها كلمة غامضة. ولما كان لنا القدرة على صياغة هذه الجمل فإن القول بالغموض يصبح متناقضاً. كذلك قد تتناقض هذه الاستخدامات للكلمة إذا حاولنا تحديد معنىً معين لها. انظر إلى العبارات التالية:

- افتتح الرئيس الجلسة
- فتحت المدفعية النيران

(2) لمزيد من التفصيلات انظر "Literal meaning" in J.R Searle, *Expression and Meaning* (Cambridge: Cambridge Unversity Press, 1979).

- فتح بيل مطعماً.

بالرغم من أن المضمون اللغوي لكلمة "فتح" هو نفسه في كل جملة من الجمل الخمس السابقة في المجموعة الأولى، فإن الطريقة التي يتم بها فهم هذا المضمون اللغوي تختلف من جملة إلى أخرى. تختلف شروط تحقق الكلمة في كل حالة بالرغم من أن المضمون اللغوي واحد؛ فيُعد ما يشكل "فتح الجرح" شيئاً مختلفاً عن ما يشكل "فتح الكتاب"؛ ويتطلب فهم هذه الجمل بصورة حرفية، تخيل ما يمكن أن يقوم به المرء من أفعال لتحقيق المعاني الحرفية المتضمنة في كلمة "فتح". لنفترض استجابة للأمر "افتح الباب"، تناولت مشرط الجراحة لفتحه، هل أكون قد فتحت الباب، أي هل أطعت الأمر بصورة حرفية ؟ لا أعتقد ذلك. إذ يتطلب النطق الحرفي لعبارة "افتح الباب" لفهمه أكثر من مجرد وجود المضمون اللغوي للتعبيرات المركبة وقواعد تركيب الجمل. كذلك، لا يفرض التفسير نفسه إذا التزمنا المضمون اللغوي الذي نستبدل به "س" و"ص" طالما كان من السهل تخيل مهارات خلفية حين يظل لهذه الكلمات معانيها نفسها ولكن يتم فهمها بصورة مختلفة. إذا كانت الجفون تعني أبواباً مثبتة على مفصلات صفراء مع أقفال حديدية ضخمة، كنا سنفهم عبارة "فتحت سالي عينيها" بصورة تختلف عما نفهمه منها الآن.

حاولت أن أبين أننا نفهم دائماً أكثر مما تعنيه الكلمات، فنذهب دائماً وراء المعنى. ونستطيع توضيح هذه النقطة بطريقة أخرى. وأن نبين أن من الحكمة إدراك كل المعاني المكونة للجملة ومع ذلك تستعصي على الفهم. انظر إلى العبارات التالية :

- فتح بيل الجبل
- فتحت سالي الحشائش
- فتح سام الشمس.

ليس هناك خطأ نحوي في تركيب هذه الجمل؛ فكل العبارات سليمة لغوياً، ومن السهل فهم معنى كل كلمة وردت في هذه الجمل. ومع ذلك، لا نستطيع أن نفهم ما تعنيه أو كيف نفسرها؛ فمثلاً نعرف معنى الكلمة "فتح" ومعنى كلمة "الجبل"، ولكن لا نعرف ماذا تعني عبارة "فتح الجبل". إذا أمرني فرد بفتح الجبل لن أعرف ماذا أفعل. وإذا ما حاولت وضع تفسير لكل عبارة من هذه العبارات، لا بد أن أضيف المزيد من جانبي لفهمها، أي أضيف معاني ليست متضمنة في المعنى الحرفي للعبارة.

نحتاج إذاً، إلى توضيح الفرق بين هاتين المجموعتين من العبارات : الأولى نفهم منها المعنى الحرفي نفسه بصورة مختلفة في كل جملة من جمل المجموعة الأولى. والثانية لا نفهم الجمل في كل الأحوال بالرغم من عدم وجود صعوبة في تجميع المعاني الحرفية.

الفرق واضح بين المجموعتين ومع ذلك يصعب تفسيره بالنسبة إلى النظرية الكلاسيكية للمعنى والفهم. يتم فهم كل جملة من جمل المجموعة الأولى خلال شبكة من الحالات القصدية في مقابل خلفية من القدرات والمهارات والممارسات الاجتماعية. نعرف كيف تفتح الأبواب والكتب والعيون والجروح والجدران. ويؤدي الفرق في الشبكة والخلفية إلى اختلاف درجة الفهم للفعل نفسه. أما بالنسبة إلى المجموعة الثانية، ليس لدينا ممارسات مشتركة تتعلق بفتح الجبال والحشائش والشموس. قد يكون من السهل تخيل نشاط معين كأن نتخيل نشاطاً يعبر بمعنى واضح عن فكرة فتح الجبال والحشائش والشموس، ولكن من الواضح عدم معرفتنا لمثل هذه الخلفية في الوقت الحاضر.

أريد التوقف عند العلاقة بين "الخلفية" و"المعنى الحرفي" لدراسة سؤالين لهما صلة بالموضوع: الأول، إذا كانت بعض أجزاء الخلفية ليست أجزاء بالفعل من المضمون اللغوي، لماذا لا يمكن أن تصبح جزءاً من المضمون اللغوي عن طريق الإرادة ؟ الثاني، إذا كانت الخلفية شرطاً مسبقاً للتمثلات، سواء كانت

لغوية أو أي صورة أخرى من صور التمثيل، فلماذا لا تكون الخلفية ذاتها مكونة من حالات قصدية مثل المعتقدات اللاواعية ؟

نجيب عن السؤال الأول، بأننا إذا حاولنا نطق الأجزاء المرتبطة "بالخلفية" باعتبارها جملاً نعبر بها عن مضامين لغوية، فإن ذلك يتطلب وجود خلفيات أخرى لفهم هذه الجمل. لنفترض مثلاً أننا سجلنا كل الوقائع المتعلقة بالأبواب وعمليات الفتح التي نعتقد أنها تحقق الفهم السليم لعبارة "افتح الباب". يتم التعبير عن هذه الوقائع بمجموعة من الجمل. ويكون لكل جملة منها مضمونها اللغوي. وتحتاج هذه الجمل إلى وجود المزيد من الخلفيات حتى يمكن فهم معناها. لذلك إذا أردنا التعبير عن الخلفية كجزء من المضمون اللغوي لن نعرف أبداً متى نستطيع التوقف، إذ يحتاج كل مضمون لغوي إلى إنتاج المزيد من الخلفيات لفهمه.

أما الإجابة عن السؤال الثاني، فإذا كان التمثل يفترض مسبقاً وجود خلفية، فإن الخلفية نفسها لا يمكن أن تتكون من تمثلات من دون الارتداد إلى ما لا نهاية. ويعد الارتداد اللامتناهي مستحيلاً تجريبياً، فقدرات الإنسان العقلية محدودة. ويجب أن تصل الخطوات المعرفية إلى نهاية. ولا يمكن أن يصل المفهوم المقصود هنا إلى أي نهاية إذا تم عزل المضمون اللغوي أو حتى ضمه مع مجموعة من المعتقدات المسبقة؛ فلا يعمل المضمون اللغوي إلا في مقابل وجود خلفية مكونة من معرفتنا للأدوات الثقافية والبيولوجية اللازمة لمعرفة كيف نعمل، ولا يمكن أن نفهم المعاني الحرفية للعبارات، إلا إذا مدتنا الخلفية الخاصة بها بكيفية التعامل معها.

ب ـ فهم المعاني المجازية

قد يكون من الأمور المغرية، التفكير في أن هناك مجموعة محددة من القواعد والمبادئ تمكن المستخدمين للغة من فهم العبارات المجازية. ويجب أن تتصف

هذه القواعد والمبادئ بصفات تشبه صفات علم الحساب وعملية العد. ويستطيع كل من يقوم بتطبيق هذه المبادئ والقواعد الحصول على التفسير الصحيح لأي عبارة مجازية أو استعارة بلاغية. والواقع، سريعاً ما يكتشف المرء عند تطبيق هذه المبادئ وتلك القواعد على أي عبارة مجازية، أن هناك عدة أمور مهمة. أولاً، أن هذه القواعد والمبادئ ليست شبيهة بالعمليات الحسابية. حقيقة توجد بالفعل مبادئ قابلة للكشف، تمكن المستخدم للغة من معرفة بعض الأشياء؛ فحين يقول المتحدث مجازياً "إن س هو ص"، فإنه يعني أن "س تشبه ص" بسبب وجود صفات معينة هي "ج". ولكن هذه المبادئ وتلك القواعد لا تعمل بصورة آلية. وليس هناك عملية حسابية يمكن اكتشافها حين يتم النطق بعبارة مجازية. لا توجد عملية حسابية يستطيع بها المرء حساب قيمة "ج" حتى بعد أن يدرك المستمع أن العبارة مجازية. وثانياً، وهذه الحالة أهم من الحالة الأولى أو الأمر الأول: يوجد العديد من العبارات المجازية التي لا يعتمد تفسيرها على إدراك التشابه الحرفي بين ماصدقات "س" وماصدقات "ص". انظر مثلاً إلى العبارات المجازية والتشبيهات الخاصة بالطعم والصفات الشخصية ودرجات الحرارة والحالات العاطفية. نقول مثلاً: شخص (س) لذيذ (ص)، وضع (س) مر (ص)، شخصية لاذعة، ترحيب حار، استقبال فاتر، صداقة حميمة، حوار ساخن، حب ملتهب، علاقة باردة. لا نلاحظ من العبارات التي تتحدث عن الذوق أو درجات الحرارة، وجود أي تشابه حرفي بين ماصدقات (س) وماصدقات (ص) والذي يعد كافياً لتفسير العبارة المجازية: فمثلاً لا يقوم المعنى المجازي لعبارة "استقبال فاتر" على التشابه الحرفي بين الأشياء الباردة والاستقبال الذي نصفه. حقيقة توجد مبادئ تشابه يتم فهم الاستعارة بناء عليها. ومع ذلك، وكما وضح من الأمثلة السابقة توجد استعارات معينة، ومجموعة كبيرة من التعبيرات المجازية التي تعمل من دون وجود أي مبادئ للتشابه بينها. ويبدو أن من خصائص قدراتنا العقلية قدرتنا على تفسير أنواع معينة من التعبيرات المجازية من دون تطبيق أي قواعد أو مبادئ خلفها أو تحتها غير قدرتنا على وضع

ارتباطات معينة. وليس هناك طريقة أفضل للتعبير عن هذه القدرات إلا القول إنها ليست قدرات عقلية تمثلية(*).

تبين عملية التأكد من عدم وجود الصفة الحسابية للقواعد والمبادئ أنها ليست إلا قدرات تمثلية؛ فليس هناك مبادئ أو قواعد حسابية أو غير حسابية، لأن القول بوجودها يتطلب وجود خلفيات أخرى لتطبيقها.

ج - المهارات الجسدية

عندما يرغب شخص بتعلم التزحلق على الجليد، يُعطى مجموعة من التعليمات حول ما يجب عليه القيام به. يجب مثلاً أن "ينحني إلى الإمام"، و"يقف على كعب القدم"، ويحتفظ "بتوازنه متناسقاً على الزلاجة" إلى آخر التعليمات. نلاحظ أن كل هذه التعليمات عبارة عن "تمثلات" واضحة. وتتوقف مدى قدرة الشخص على التعلم على مدى تطبيقها: يصبح كل "تمثل" منها جزءاً من المضمون القصدي المحدد لسلوك الفرد، فيحاول مثلاً أن يحفظ توازنه بإطاعة التعليمات الخاصة بالمحافظة على التوازن. واضح أن لدينا هنا حالة نموذجية تامة للعلة القصدية، فيكون "اتجاه المطابقة" للتعليمات من العالم إلى الكلمة. ويكون "اتجاه السببية" من الكلمة إلى العالم. ويعد التزحلق إحدى المهارات التي يتعلمها الفرد بمساعدة التمثلات. ومع ذلك، وبعد فترة من اكتشاف الفرد مهارة التزحلق، لا يعد بحاجة لتذكير نفسه بالتعليمات. إذ يمارس التزحلق من دون تفكير. تصبح التعليمات وفق نظرية المعرفة التقليدية باطنية، وتعمل بصورة لاواعية ولكنها تظل "تمثلات"، ويرى بعض المفكرين مثل بولاني[3] أنه لا بد أن تعمل المضامين القصدية بصورة لاواعية لكي تقوم بوظيفتها. إذ تقف عقبة في طريق

(*) يشير المؤلف هنا إلى "الخلفية".

(3) M. Polanyi, *Personal Knowledge: Toward a post - Critical philosophy* (Chicago University of Chicago press, 1958)

التعلم إذا حاول الفرد التفكير فيها أو تمثلها في الوعي. ولا يصبح الفرد قادراً على التزحلق على الإطلاق. يصبح مثل الأخطبوط صاحب الـ 44 ذراعاً، يصيبه الشلل إذا فكر من أي ذراع يبدأ الحركة. يصبح المتزحلق مشلولاً أو في أفضل الحالات عاجزاً إذا تنكر تعليمات المعلم. ولا بد من ترك هذه التعليمات تعمل بطريقة لاشعورية.

أعتقد أن هذا التفسير لما قد يحدث للفرد بعد تعلم مهارة "التزحلق" ليس معقولاً. لا بستبطن المتزحلق القواعد بصورة أفضل بعد تحسنه، وإنما تصبح القواعد منفصلة بصورة تدريجية وتفقد صلتها بالمضمون القصدي. لا تصبح القواعد باطنية كمضامين قصدية لاواعية، وإنما تخلق الخبرات المتكررة قدرات جسدية تجعل القواعد لا صلة لها. ويحقق التدريب الكمال ليس بسبب ضغط القواعد فحسب، وإنما بسبب أن التمرين المتكرر يمكّن الجسم من السيطرة على الموضوع. وتنسحب القواعد إلى الخلفية.

قد نحتاج إلى آلاف الأجهزة الحسابية للتفسير إذا لم نفترض أن كل مهارة جسدية يكون وراءها عدد كبير من التمثلات العقلية اللاواعية، بينما الحقيقة أن التدريب المتكرر على المواقف المختلفة يجعل الوظيفة السببية للتمثل غير ضرورية في التدريب على المهارة. لا يتبع المتزحلق الماهر القواعد بصورة أفضل من المتدرب المبتدئ، وإنما يتزحلق بصورة مختلفة تماماً عنه. تتم حركاته بانسجام في الوقت الذي يركز فيه المبتدىء على القواعد بصورة واعية أو غير واعية ؛ الأمر الذي يجعل حركاته عشوائية وغير متسقة. يتزحلق الخبير بمرونة ويستجيب بصورة مختلفة للمواقف المختلفة ولتعاريج الأرض والثلج، بينما يسقط المبتدئ بمجرد مواجهة مواقف غير عادية. يتحرك المتسابق بسرعة شديدة تصل إلى 60 ميلاً في الساعة، فوق أرض خشنة ومتعرجة وغير مستوية. يقوم جسده بعمل آلاف الحركات السريعة لتحقيق التوازن وتفادي التعاريج المختلفة على الأرض. السؤال الآن: هل من المعقول القول إنه عندما يقوم بتحقيق توازنه يكون بسبب قيامه بعمل سلسلة سريعة من الحسابات اللاواعية

لتطبيق مجموعة من القواعد التي يحفظها؟ أم القول إن جسده قد تدرب على هذه التغيرات على سطح الأرض بدرجة باتت تسمح له بالتعامل معها بصورة آلية ؟ وفق وجهة نظري، يسيطر الجسد على عملية التزحلق، ويركز المتسابق قصدياً على الفوز في السباق، ولا يعني ذلك إنكار وجود بعض الصور القصدية في التدريب على المهارات او إنكار أن بعض هذه الصور القصدية لاشعورية.

لم يتوافر لدينا حتى الآن من أي من هذه الاعتبارات الثلاثة أي شيء حاسم، وليس هناك دليل صوري واضح لإثبات صحة فرض وجود الخلفية. ومع ذلك بدأت تتكون لدينا صورة عنها. أصبح لدينا حالات قصدية، بعضها واعٍ ومعظمها غير واعٍ، وتشكل شبكة مركبة. وتحتمي هذه الشبكة في خلفية من القدرات تتضمن مهارات مختلفة وفروضاً قبل قصدية وفروضاً مسبقة ومواقف وأنماطاً سلوكية لاتمثلية. لا توجد الخلفية حول القصدية أو في المحيط الخارجي لها، إنما تتخلل كل شبكة الحالات القصدية. فلا يوجد إدراك أو ذاكرة من دونها أو حالات قصدية على الإطلاق؛ فإذا افترضنا أن هذه الصورة فرض عامل (فرض صحيح) سريعاً ما نجد أدلة كثيرة على وجود الخلفية، فمثلاً يعتمد وجود قواعد لأفعال الكلام، وتفسير الكلام غير المباشر على وجود الخلفية كما اعتمدت قواعد تفسير المعنى المجازي والاستعارات عليها.

تحتاج هذه الاعتبارات السابقة إلى دليل عقلي تقليدي لإثبات وجود الخلفية (وإن كنت اعتقد أنها أكثر قوة من أي دليل عقلي). دعنا نفترض فرضاً عكس فرض وجود الخلفية ونعتبره فرضاً صحيحاً، فنفترض أن كل الحالات العقلية القصدية، وكل القدرات المعرفية يمكن ردها كلها إلى تمثلات كالاعتقاد والرغبة ومبادئ باطنية تعرف بها أن كذا وكذا صحيح. ويتم التعبير عن كل تمثل من هذه التمثلات كمضمون لغوي (بالرغم من أن العديد منها لاشعورية، وبالتالي لا تكون واضحة أمام إدراك العميل)، ونفترض أن العمليات العقلية تتكون من عملية الانتقال من مضمون لغوي إلى مضمون لغوي آخر. السؤال الآن: ما الصعوبات التي يمكن أن تواجه هذا الفرض؟ أولاً، يصعب تطبيق المضامين

اللغوية التي تمدنا بها المفاهيم والتصورات، لأنها لا تتم من نفسها وتحتاج إلى شيء آخر، أي ليست ذاتية التطبيق. نظل بعد معرفتنا بها (المضامين اللغوية) نحتاج لمعرفة ماذا نفعل؟ وكيف نقوم بتطبيقها؟ ولا يمكن أن نستمد هذه المعرفة من مضامين أخرى من دون عملية ارتداد إلى ما لا نهاية. لنفترض مثلاً أن قدرتي على السير تتكون من حفظ مجموعة من القواعد مثل: حرك أولاً قدمك اليسرى إلى الأمام. ثم القدم اليمنى، ثم القدم اليسرى، واستمر على هذا المنوال. سبق أن لاحظنا أن كل مضمون لغوي يتعرض لتفسيرات متنوعة ومتعددة؛ فماذا نقصد بالتحديد بكلمات القدم، والحركة، وإلى الإمام وهكذا؟ تستطيع إذا فرضنا فروضاً مسبقة مختلفة تفسير هذه القواعد بطرق عديدة لا حصر لها بالرغم من معرفتنا التفسير الصحيح للأشياء، ومع ذلك لا تستطيع هذه المعرفة أن "تمثل" مضموناً لغوياً جديداً، إذ تظهر المشكلة نفسها مرة أخرى. ونحتاج الى قاعدة أخرى جديدة للتفسير الصحيح لقاعدة السير الأولى. لذلك يتمثل الحل الوحيد للخروج من هذا المأزق في رؤية أننا لا نحتاج لقاعدة السير في المقام الأول[4]، وإذا كانت هناك حالات نسلك فيها وفق قاعدة مثل أفعال الكلام، فإننا يجب أن نسلك فقط دون البحث عن قواعد أخرى نفسر بها القاعدة. حقيقة توجد مجموعة من التمثلات كمسببات لأفعالنا، ولكننا نصل في النهاية إلى أساس من القدرات أو مجموعة من المهارات نتيجة لهذه التمثلات، وكما يقترح فتجنشتاين: "نحن نسلك فقط".

لنفترض أنك سجلت على الورق كل الأشياء التي تعتقد بها، وسطرت كل المعتقدات المؤثرة، والقواعد التي تمكنك من توليد معتقدات أخرى. وكتبت كل مبادئ الاستدلال التي قد تحتاجها لتمدك بمعتقدات جديدة من المعتقدات القديمة أو السابقة؛ فلا تحتاج مثلاً لكتابة أن 7+1=8، أو 8+1=9. أي أن تفسر بالمبادئ الحسابية الخاصة مثل مبادئ "بيانو" النتائج اللامتناهية لمعتقداتك. لنفترض

(4) Cf. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1953) paras 198-202.

أنك سجلت كل معتقداتك بهذه الطريقة. إذا كان كل ما تحصل عليه من كل ما سبق تعبيراً لفظياً عن مضمون معتقداتك، فليس لدينا أي قصدية على الإطلاق. لا يعني ذلك أن ما كتبته مجرد علامات لا حياة فيها أو من دون دلالات، وإنما بسبب تفسيرها. إذا فسرناها باعتبارها كائنات لغوية معبرة مثل كائنات "فريج"، أي مضامين لغوية (مجموعة قضايا) فإنها لا تنطبق بذاتها، أي العبارات ليست ذاتية التطبيق. ما زلنا نحتاج قبل توظيفها إلى معرفة ماذا نفعل بالعناصر اللغوية. إذ يجب أن تعرف كيف تطبق المضامين اللغوية وتكون قادراً على تطبيقها لأنها تحدد دائماً شروط تحققها. ولن تكتسب هذه القدرة على تطبيق مضامين القصدية، إلا من "الخلفية"؛ فتفسير المضامين وتطبيقها الوظيفة المميزة "للخلفية".

III ـ باي معنى تكون الخلفية عقلية؟

قد يتم الاعتراض بأن ما أطلق عليه اسم "الخلفية" ليس إلا ظاهرة اجتماعية من نتاج التفاعل الاجتماعي، أو أنها مجرد ملكة بيولوجية أولية، أو أنها تتكون من موضوعات حقيقية في العالم مثل الكراسي والمناضد والمطارق والمسامير، أو من كل الآلات اليدوية بلغة هيدجر (Heidegger). وبالرغم من وجود بعض الحقيقة في كل هذه التصورات، إلا أن ذلك لا يقلل من المعنى الحاسم والواضح القائل إن الخلفية تتكون من ظواهر عقلية.

يعد كل فرد منا كائناً بيولوجياً واجتماعياً في عالم يضم كائنات بيولوجية واجتماعية أخرى موجودة حولنا، ومحاطة بموضوعات طبيعية وصناعية. وحقيقة أن كل ما أسميه بـ "الخلفية" يرتبط بمجموعة من العلاقات التي يدخل فيها كل كائن بيولوجي واجتماعي مع العالم من حوله. فلا أستطيع من دون التكوين البيولوجي، ومجموعة العلاقات الاجتماعية التي أنغمس بها، أن تكون لدي الخلفية التي لدي. ومع ذلك لا تكون كل هذه العلاقات البيولوجية والاجتماعية والمادية المطمورة، ذات صلة بالخلفية إلا بسبب تأثيراتها على العقل والمخ. يكون العالم

متصلاً بخلفيتي وعلى علاقة بها بسبب تفاعلي معه. وتستطيع الاستعانة بقصة مخ في وعاء لتوضيح هذه النقطة. فإذا كنت مخاً في وعاء، أي كانت كل إدراكاتي عن العالم وأفعالي هلوسات، وكانت كل شروط تحقق الأشياء الخارجية التي تشير إليها حالاتي القصدية غير متحققة، فإن المضمون القصدي الذي لدي يكون كما هو. ويكون لدي بالضرورة الخلفية نفسها التي قد تكون لدي لو لم أكن "مخاً في وعاء"، ويكون لدي المضمون القصدي نفسه الخاص بي أيضاً. يعني ذلك : أن وجود حالات قصدية معينة لدي، ووجود خلفية قصدية لها، لا يتطلب منطقياً أن يكون لدي علاقات معينة مع العالم من حولي، بالرغم من عدم قدرتي على الحصول على الخلفية التي لدي من دون تاريخ بيولوجي معين، ومجموعة معينة من العلاقات الاجتماعية مع أناس آخرين، وعلاقات مادية مع موضوعات طبيعية وصناعية. لذلك ليست الخلفية مجموعة من الأشياء أو العلاقات الغامضة بيننا وبين الأشياء، وإنما مجموعة من المهارات والمواقف، والفروض القصدية، الفروض المسبقة والممارسات والعادات. ونلاحظ أن كل هذه الأشياء تتحقق في الأجساد البشرية؛ فليس هناك شيء مفارق أو متعال أو ميتافيزيقي يتعلق بمصطلح الخلفية كما أستخدمه.

IV – ما هي أفضل طريقة لدراسة الخلفية؟

وجدت أن أفضل طريقة لدراسة الخلفية دراستها في حالات الفشل، أي الحالات التي لا تحقق الحالات القصدية شروط تحققها بسبب فشل الشروط الخلفية قبل القصدية الخاصة بهذه الحالات القصدية. نستطيع أن ندرس نموذجين على ذلك :

الأول، لنفترض عند ذهابي إلى غرفة مكتبي، اكتشفت فجأة هوة كبيرة وراء باب غرفة المكتب، ولن أستطيع دخول المكتب، وبالتالي تصاب مجهوداتي ومحاولة دخول الغرفة بالفشل، أي الفشل في تحقيق شروط تحقق الحالة القصدية. يعود سبب الفشل في هذه الحالة إلى انهيار في الفروض المسبقة الخلفية. ليس الفشل بسبب عدم وجود اعتقاد لدي بوجود أي فتحات وراء باب

الغرفة أو في اعتقاد أن أرض المكتب عادية؛ وإنما بسبب فشل مجموعة عاداتي وممارساتي، والفروض قبل القصدية التي وضعتها عن المكتب عندما حاولت الدخول بشكل قصدي.

النموذج الثاني، حالة تتعلق بوجود المهارة الجسدية. لنفترض حين حاولت السباحة اكتشفت فجأة عدم قدرتي، وبالرغم من معرفتي بالسباحة منذ طفولتي، لم أستطع ضرب الماء ضربة واحدة. نستطيع أن نقول في هذه الحالة بفشل حالتين قصديتين. الأولى، تم إحباط قصدي الخاص بالسباحة؛ والثانية، ثبت زيف قدرتي على السباحة. أما القدرة على السباحة نفسها فليست قصداً أو اعتقاداً. المسألة ببساطة تتمثل في أن قدرتي الفعلية على السباحة قد خذلتني، ولم تستطع قدرتي تنفيذ حركات معينة.

نستطيع القول الآن: إن ما لدينا في الحالة الأولى، فشل في كيف "توجد الأشياء"؛ وما لدينا في الحالة الثانية فشل في كيف "نفعل الأشياء". ويكون لدينا في الحالتين نوعاً من الانهيار الذي يكشف عن نفسه في الفشل بتحقيق شروط التحقق لإحدى الحالات القصدية؛ فليس سبب الفشل في كل حالة منهما فشلاً في القصدية، وإنما انهيار في وظيفة "القدرات قبل القصدية"، التي تكون موجودة تحت الحالات القصدية أو التي ترتكز عليها.

٧ ـ لماذا يصعب وصف الخلفية أو محاولة الحصول على مصطلح محايد لوصفها؟ ولماذا يكون مصطلحها دائماً مصطلحاً تمثلياً؟

لقد لاحظنا أن هناك صعوبة حقيقية في إيجاد مصطلحات في اللغة العادية نصف بها الخلفية. تحدثت بشكل غامض ومبهم عن الممارسات والقدرات والمواقف. كما تحدثت بعبارات مضللة إلى حد ما عن الفروض والفروض المسبقة، ومن الواضح أن هذين المصطلحين من الناحية الحرفية خاطئان. إذ يتضمنان الجهاز التمثلي كله، بكل مضامينه اللغوية (قضاياه)، وعلاقاته المنطقية وقيمه الخاصة بالصدق،

واتجاهاته للمطابقة .. إلخ. ولعل هذا السبب في أنني أمهد دائماً قبل استخدامي لكلمة "الفرض" و"الفرض المسبق" بلفظة "قبل القصدي" للجمع بين اللفظين المتناقضين ظاهرياً. وذلك طالما أن معنى الفرض والفرض المسبق اللذين نقصدهما ليس معنىً تمثلياً. والواقع، أميل إلى استخدام كلمة "قدرات" و"ممارسات"، طالما أن هذه القدرات والممارسات يمكن أن نفشل في القيام بها. ويمكن أن ننجح أو نفشل من دون أن تكون هي ذاتها من المفاهيم "التمثلية". ومع ذلك يمكن اعتبارها غير كافية بسبب فشلها في بيان تضمنها لظواهر عقلية. لذلك يجب أن تثير اهتمامنا مسألةُ عدم قدرتنا استخدام مفردات اللغة العادية لمناقشة الظواهر القصدية، وميلنا إلى استخدام مفردات قصدية. ونسأل عن السبب في ذلك؟

تتمثل الوظيفة الرئيسية للعقل، وفق استخدامنا الخاص للكلمة، في أن تمدنا بـ "التمثلات" وأن تقدم كما أقدم اللغة الإنكليزية مثلاً مجموعة من المفردات والكلمات، وتقدم اللغة مفردات نصف بها هذه التمثلات. مثلاً: كلمات الذاكرة والقصد، الاعتقاد والرغبة، الإدراك والفعل. وكما لا تكون اللغة قد صممت للحديث عن نفسها، فإن العقل لم يصمم للحديث عن نفسه أو التفكير في نفسه أو تأمل ذاته. ونجد للقصدية ومفرداتها نسقان، نشعر بالألفة مع النسق الأول للحالات القصدية ومفرداتها؛ فمثلاً نعتقد أن المطر قد توقف، ونتمنى لو كان المشروب بارداً، ونأسف لانخفاض درجة الحرارة أو سعر الفائدة. وحين نأتي إلى النسق الثاني أي النسق الذي نبحث من خلاله النسق الأول، لا نجد لدينا إلا مفردات وكلمات النسق الأول. ونجد من الطبيعي أن نستخدم أبحاث النسق الثاني حول ظواهر النسق الأول مفردات النسق الأول نفسها. لذا نستطيع القول إننا نتأمل في التأمل أو لدينا معتقدات عن الاعتقاد أو نفترض مسبقاً الفروض المسبقة. وعندما نأتي لعملية فحص شروط وظيفة العقل وإمكاناته لا يكون لدينا إلا قدر بسيط من المفردات الخاصة بالحالات القصدية للنسق الأول. ليس هناك ببساطة أي مفردات تتعلق بالنسق الأول للخلفية لأنها ليست قصدية؛ فلا تكون الخلفية

باعتبارها الشرط المسبق للقصدية مرئية للقصدية نفسها مثلما لا ترى العين نفسها.

نميل عندما نفكر في الخلفية، طالما ليس لدينا إلا مفردات النسق الأول من الحالات العقلية إلى تقديم عناصرها على نمط الظواهر العقلية الأخرى نفسها. ونفكر أن تمثلاتنا تقوم على تمثلات. وماذا يمكن أن تكون هذه العناصر إذا لم تكن على هذه الصورة ؟ دهشت حين كنت أتناول الطعام في أحد المطاعم حين تركت كوب العصير غير فارغ تماماً أو فارغ تقريباً. وكشف فحص المسألة أن كوب العصير السميك ليس من الزجاج وإنما من مادة البلاستيك. نستطيع القول طبعاً، لقد اعتقدت أن الكوب مصنوع من الزجاج، وتوقعت أن يكون ثقيلاً. ولكن ذلك خطأ بالطبع؛ فحين أتوقع انخفاض سعر الفائدة أو درجة الحرارة، لا أستطيع أن يكون لدي مثل هذه الاعتقادات والتوقعات بالنسبة إلى كوب العصير، وإنما أسلك مباشرة فقط. تدفعنا الاستخدامات العادية لمعاملة عناصر الخلفية كما لو كانت تمثلات. ومع ذلك لا يترتب على هذه الاستخدامات أن هذه العناصر حين تمارس عملها تقوم بدور التمثلات. ويتمثل الثمن الذي ندفعه مقابل الوقوف ضد استخدام اللغة العادية، في اتجاهنا إلى اللغة المجازية والجمع بين الخصائص.

VI ـ كيف تعمل الخلفية ؟

تمدنا الخلفية بمجموعة من الشروط التي تمكّن الصور القصدية من العمل، وكما يمكّن دستور الولايات المتحدة من قيام بعض المرشحين بترشيح أنفسهم لمنصب الرئيس، وكما تمكّن قواعد لعبة معينة من القيام ببعض الحركات، كذلك تمكننا الخلفية من تكوين صور معينة من القصدية. ويصاب هذا التشبيه بالتشوه ويصبح غير مقنع إذا نظرنا إلى قواعد الدستور واللعبة كنوع من التمثلات؛ فلقد سبق أن وضحنا مراراً أن الخلفية ليست مجموعة من التمثلات. وإنما نتحدث عن بنية اللعبة أو بنية الدستور التي تمدنا بمجموعة من الشروط التي تمكّننا من العمل. تعمل الخلفية بطريقة سببية، ولكنها سببية لا تقوم بعمليات التحديد أو

محددة، فتمدنا الخلفية بالشروط الضرورية، ولكنها لا تكون كافية للفهم والاعتقاد والرغبة والقصد. ويعني ذلك أنها تمكّننا من القيام بالعمل من دون أن تحدد لنا ما نعمله أو تلزمنا بنتيجة معينة؛ فلا شيء يجبرني على الفهم الصحيح للمضمون اللغوي (لقضية) "فتح الباب" ومع ذلك من دون الخلفية يكون الفهم مستحيلاً. إذ يتطلب الفهم دائماً خلفية معينة أو أخرى. لذلك لا يصح التفكير في الخلفية كما لو كانت معبراً بين المضمون القصدي وتحديد شروط التحقق، أي كما لو كان المضمون القصدي نفسه لا يستطيع الوصول إلى شروط تحققه. كذلك لا يصح التفكير في الخلفية كمجموعة من الوظائف التي تأخذ المضامين القصدية كحجج وأدلة، وتحدد شروط التحقق كقيم. إذ ينظر هذان المفهومان للخلفية كما لو كانت مضموناً قصدياً تابعاً للمضمون القصدي الأصلي. تعني الخلفية وفق تفسيري مجموعة من الممارسات والمهارات والعادات والمواقف التي تمكّن المضامين القصدية من العمل بالطرق المختلفة التي يعملون بها. وتكون الخلفية بهذا المعنى سبباً أو تعمل بطريقة سببية، وتمدنا بمجموعة من الشروط التي تمكّن الحالات القصدية من العمل.

ظهرت مشكلات فلسفية كثيرة نتيجة الفشل في فهم طبيعة الخلفية وعملها. نذكر منها أحد مصادر هذه المشكلات. لاحظت سابقاً، أن من الممكن أخذ جزء من الخلفية ومعاملته معاملة التمثل، ومع ذلك لا يعني معاملة هذا الجزء كتمثل أن يقوم بعمل التمثل. يعد ما يدور الآن بين الفلاسفة حول مفهوم الواقعية ومعناها أفضل مثال على ذلك، أو القول إن الواقعية ليست فرضاً أو اعتقاداً أو موضوعاً فلسفياً، وإنما الواقعية جزء من الخلفية؛ فمثلاً: يظهر التزامن بالواقعية في واقعة أني أحيا بالطريقة التي أحيا بها. وأقود سيارتي وأشرب العصير، وأكتب مقالاتي. وأعطي محاضرات. وأتزحلق على الجليد. لا يوجد بالإضافة إلى كل هذه الأنشطة التي تعد تجليات للقصدية، أي فرض آخر يتعلق بأن العالم موجود. يكون التزامي بوجود العالم واضحاً حينما أسلك أو أقوم بأي فعل من أفعالي. ويعد من الخطأ معاملة هذا الالتزام بوجود العالم كما لو كان افتراضاً

يمكن أن يضاف إلى الشرب والأكل والتزحلق.. إلخ. أي يجب أن افترض أن العالم الخارجي موجود ومستقل عن "تمثلاتي" له. نلاحظ أننا بمجرد الخطأ في تفسير وظيفة الخلفية بهذه الطريقة، أي بمجرد معاملة ما هو قبل قصدي كما لو كان نوعاً من القصدية، تصبح المسألة مُعضلة؛ فهناك استحالة البرهنة على وجود عالم مستقل تماماً عن تمثلاتي. ومع ذلك لا أستطيع إثبات ذلك طالما أن برهنتي تفرض مسبقاً وجود الخلفية، وتكون الخلفية تجسداً لالتزامي بالواقعية. لذلك تعد المناقشات الدائرة في الفلسفة المعاصرة عن الواقعية لا معنى لها. إذ يفترض أي سؤال عن الواقعية وجودها في الخلفية قبل القصدية. ليس هناك معنى للسؤال عن وجود عالم مستقل عن تمثلاتي له؛ فلا يمكن وجود التمثلات ألا مقابل وجود الخلفية التي تعطي التمثلات صفة "تمثيل شيء". لا يعنى ذلك القول إن الواقعية فرض صحيح، وإنما يعني أنها ليست فرضاً على الإطلاق؛ فالواقعية هي الشرط المسبق لوجود الفروض.

الفصل 6

المعنى

ا ـ المعنى والقصدية

اعتمد المدخل الرئيس لموضوع القصدية في هذا الكتاب على التطور الطبيعي. لقد اعتبرت الحالات القصدية والعمليات والحوادث جزءاً من تاريخ حياتنا البيولوجية بالطريقة نفسها التي تكون بها عمليات الهضم والنمو جزءاً من تاريخ حياتنا البيولوجية، وكما يوجد من وجهة نظر التطور نظام للأوليات في تطور العمليات البيولوجية، كذلك يوجد نظام للأوليات في تطور الظواهر القصدية. إذ تأتي اللغة والمعنى على الأقل بالنسبة إلى الإنسان في مرحلة متأخرة من مراحل التطور. يوجد لدى كائنات غير إنسانية إدراكات حسية وأفعال قصدية، إلا أن الإنسان وحده صورة بيولوجية للقصدية ترتبط باللغة والمعنى.

تختلف القصدية عن أنواع الظواهر البيولوجية الأخرى في كونها بناء منطقياً أو لها بنية منطقية. وكما توجد خصائص وسمات تطورية، توجد أيضاً خصائص وصفات منطقية. تتمثل النتيجة الطبيعية للمدخل البيولوجي الذي نتبعه في هذا الكتاب حين ننظر إلى المعنى في أن المتحدثين يقصدون دائماً شيئاً ما بعباراتهم. مما يعني ذلك نوعاً من التطور الخاص لمجموعة من الصور القصدية

البدائية، وبالتالي يتم تفسير المعنى الذي يقصده المتحدثون بأنه قابل للتحديد والتعريف في صور أكثر بدائية للقصدية، ولا يعد التعريف للمعنى بهذا المعنى تافهاً. إذ نعرف المعنى الذي يقصده المتحدث في ضوء صور قصدية وليست لغوية. فإذا استطعنا تحديد المعنى في ضوء المقاصد، نكون قد عرفنا مفهوماً لغوياً في ضوء مفهوم غير لغوي، بالرغم من أن معظم المقاصد الإنسانية تتحقق لغوياً.

تعد فلسفة اللغة جزءاً من فلسفة العقل أو فرعاً منها. ويتم النظر إلى فلسفة اللغة في صورتها العامة على أن مفاهيم لغوية معينة مثل المعنى تقبل التحليل في ضوء مجموعة من المفاهيم النفسية الأساسية كالمعتقدات والرغبات والمقاصد. وبالرغم من شيوع هذه الأفكار وانتشارها في الفلسفة، إلا أن هناك خلافاً كبيراً بين أصحاب هذه الأفكار. إذ يرى فريق منهم أنه ليس بالضرورة الاعتماد على العقل لتحليل المفاهيم اللغوية ودلالات الألفاظ[1]. ويرى معظم أصحاب هذا الرأي أن المتحدث يكون لديه مجموعة من المقاصد حين ينطق عبارة معينة يتوجه بها إلى مستمع فعلي أو ممكن. وإذا أراد المتحدث أن يعني شيئاً بعبارته، فلا بد أن ينطقها بقصد إحداث تأثير معين على من يستمع إليه. وبالتالي تميز أصحاب هذه النظرة باعتبار مفاهيم القصد والفعل والاعتقاد والرغبة لا تقبل التحليل.

أريد الرجوع في هذا الفصل لمناقشة تحليل "المعنى" من خلال "مقاصد" المتحدث. ويختلف هذا النهج عن النهج القديم الذي اتبعته في كتابي الأول في أمرين: الأول، سأستخدم تفسير الأفعال والحالات القصدية الذي قدمته في الفصول السابقة لكي أُسس لمفاهيم المعنى وأفعال الكلام ووضعهما في نظرية عامة للعقل والفعل؛ فإذا كان المعنى أحد أنواع القصدية، فما الذي يميزه عن الأنواع الأخرى؟ والثاني، أرفض القول إن المقاصد التي تخص المعنى قصد

(1) H.P Grice, "Meaning", *the philosophical Review,* vol.66 (1957), no. 3, pp 377 - 388.

بها التأثير في المستمعين. السؤال الأول الذي أبدأ به: ما هي عناصر مقاصد المتحدث حين ينطق بعبارات ذات معنى، وتجعله يعني بعباراته أشياء معينة ؟ السؤال بصيغة أخرى: ما الذي يضيفه قصده إلى هذا الحدث الجسدي أو المادي ويجعله حالة يعني بها شيئاً؟

يجب التفرقة بين السؤال عن خصائص مقاصد المتحدثين التي تجعلها تعنى التخاطب أو التشاور، وباقي الأسئلة الأخرى في فلسفة اللغة التي لا صلة لها بالموضوع؛ فمثلاً السؤال عن مدى قدرة المتحدث على إنتاج عدد كبير من الجمل يعد سؤالاً مهماً، ومع ذلك لا صلة له بمشكلة المعنى. والواقع أن مشكلة المعنى تظل قائمة بالصورة التي أعرفها بها حتى بالنسبة إلى المتحدثين بلغات تتكوّن من عدد محدود من العبارات والألفاظ.

سؤال آخر يتعلق بالموضوع: ما نوع المعرفة التي يجب أن تكون لدى المتحدث حتى يقال إنه يعرف لغة ما مثل اللغة الفرنسية أو الإنكليزية ؟ ماذا يعرف المتحدث فعلاً عندما يتحدث اللغة الفرنسية مثلاً؟ بالرغم من أهمية السؤال إلا أنه أيضاً ليس له صلة مباشرة بمشكلة المعنى على الأقل كما أفسرها وأعرضها. يمكن أن تنشأ مشكلة المعنى بين أناس يحاولون التخاطب من دون وجود لغة مشتركة بينهم. وحين أكون في بلد أجنبي أحاول التخاطب والتواصل مع أناس ليس بيني وبينهم لغة مشتركة، تظهر مشكلة المعنى بصورة حادة في مثل هذا الموقف. إذ يكون السؤال: ما الذي يجعل مقاصدي في هذا الموقف مقاصد خاصة بالمعنى (مقاصد معنى)، فقد أعني في هذا الموقف شيئاً معيناً بحركاتي (إشاراتي)، بينما قد لا أعني بها شيئاً في موقف آخر؛ فكيف تكون المقاصد في الحالات المتعلقة بالمعنى؟

سبق أن حللنا بنية الفعل في الفصل الثالث، وبالتحديد تحليل الأفعال البسيطة مثل "رفع الفرد لذراعه"، إلى عناصرها البسيطة المتعلقة بها. يتكون الفعل القصدي الناجح من قصد مصاحب للفعل (قصد في الفعل) وحركة

جسدية. يسبب القصد المصاحب للفعل الحركة الجسدية ويوجدها. وتعد الحركة الجسدية التي أدى هذا القصد المصاحب إليها شرطاً لتحققه، وبالتالي في الحالة التي تتضمن "قصداً قبلياً" وفعلاً يحقق هذا القصد، "يمثل" القصد القبلي كل مراحل الفعل، أي يؤدي إلى حدوث القصد المصاحب للفعل الذي يؤدي بدوره إلى الحركة الجسدية. وبالتالي نستطيع القول إن "القصد القبلي" قد أدى عن طريق انتقال السببية إلى حدوث كل مراحل الفعل (الفعل كله).

لا يوجد عدد كبير من هذه المقاصد والأفعال البسيطة في حياتنا الواقعية؛ فدائماً ما يتضمن القصد المركب علاقات سببية متعددة؛ فمثلاً كما رأينا في الفصل الثالث (الفقرة الخامسة) تحليلاً لقصد الرجل الضغط على زناد البندقية لقتل عدوه. كانت كل خطوة من خطوات تحقق القصد كالضغط على الزناد وإطلاق النار وإصابة العدو خطوة سببية. ويضم القصد المصاحب للفعل كل الخطوات الثلاث، إذ يقصد القاتل إصابة عدوه عن طريق إطلاق النار من البندقية، ويقصد إطلاق النار عن طريق الضغط على الزناد. ومع ذلك هناك مقاصد ليست سببية بهذه الطريقة؛ فحين يؤمر رجل برفع ذراعه فقد يرفعه بقصد إطاعة الأمر. ويكون لديه في هذه الحالة قصد مركب أي " قصد" رفع ذراعه وإطاعة الأمر. ومع ذلك لا تكون العلاقة بين رفع الذراع وإطاعة الأمر علاقة سببية، بالمعنى نفسه الذي تكون به هذه العلاقة السببية بين الضغط على الزناد وإطلاق النار. توجد في هذه الحالة شروط تحقق تتعلق بحركة الجسد وترتبط بها ولكن لا تؤدي إلى حدوثها، أي حدوث هذه الحركة؛ فلقد قصد الرجل رفع ذراعه طاعة للأمر ولكنه لم يقصد أن رفع ذراعه سوف يؤدي إلى حدوث طاعة الأمر أو يكون سبباً في حدوث ظاهرة طاعة الأمر. يكون رفع الذراع في هذه الحالة قصد به مجرد طاعة الأمر. وتعد مثل هذه الشروط الإضافية اللاسببية للتحقق من الخصائص المميزة لمقاصد المعنى كما نرى لاحقاً.

لكي يكون لدينا معنى واضح عن مقاصد المعنى يجب أن نفهم معنى المصطلحات الآتية: الفرق بين المقاصد القبلية والمقاصد المصاحبة للأفعال

(المقاصد في الأفعال)، اتصاف هذه المقاصد بالسببية وبالارتداد الذاتي العلّي، وجود الشروط السببية واللاسببية في المقاصد المركبة سواء كانت مقاصد قبلية أو مقاصد مصاحبة للأفعال.

II ـ بنية مقاصد المعنى

على الرغم من هذا العرض السابق لبعض المفاهيم، اسمحوا لي بالعودة إلى السؤال الرئيسي: ما بنية مقاصد المعاني؟ ما شروط تحقق المقاصد المصاحبة للعبارات المنطوقة التي تعطى لها صفاتها الدلالية؟ فحين أصدر صوتاً بالفم أو أضع علامة على الورقة، ما طبيعة القصد المصاحب المركب الذي يجعل صدور مثل هذه الأصوات وتلك الكلمات أكثر من مجرد أصوات وكلمات؟ الإجابة المختصرة أنني قد قصدت إصدارها تنفيذاً "لفعل كلامي". أما الإجابة الأطول فإنها تتمثل في وصف بنية هذا القصد.

قبل الإجابة عن السؤال، نحتاج إلى نكر بعض العناصر التي نحتاج إلى تفسيرها، وتحديد بعض الشروط الضرورية للتحليل.

سبق أن أوضحنا أن هناك مستويين للقصدية عند تقديم الأفعال الكلامية التي تتطلب تحقيق شيء ما (أفعال إنجاز). يتمثل المستوى الأول، في الحالة القصدية المعبر عنها في تنفيذ الفعل. ويتمثل المستوى الثاني، في القصد الخاص بالقيام بالفعل؛ فمثلاً عندما أقول "إن السماء تمطر"، أعبر عن اعتقاد "أن السماء تمطر"، وأنجز فعلاً قصدياً في القول "إن السماء تمطر". كذلك تكون شروط تحقق "الحالة القصدية" التي تعبر عملية إنجاز الفعل لكلامي عنها، مطابقة لشروط تحقق الفعل الكلامي ذاته؛ فيعد القول صحيحاً إذا كان الاعتقاد الذي تم التعبير عنه صحيحاً فحسب. ويعد الأمر مطاعاً إذا تحققت الرغبة التي يعبر الأمر عنها. ويتم الحفاظ على الأمر إذا تحقق القصد الذي يعبر عنه. لا يعد هذا التوازن أمراً عرضياً فحسب، وإنما يجب أن تفسر أي نظرية في المعنى مثل هذه الحالات. كما يجب أن نضع في حسباننا طوال الوقت التمييز بين قول عبارة

أو إصدار حكم، وبين صحة هذه العبارة أو الحكم. يجب التمييز بين إصدار وعد، وإصدار وعد يتم الحفاظ عليه. يكون "قصد المعنى" في كل حالة من الحالات قصداً فقط لتنفيذ الشق الأول عند إصدار حكم معين أو إعطاء أمر ما أو إعطاء وعد بشيء. وتكون هناك أيضاً علاقة باطنية بين هذا الشق الأول والشق الثاني. وذلك طالما كان القصد من نطق عبارة معينة يجب أن يحدد ما يمثل صدق هذه العبارة المنطوقة أو صحتها. يجب أن يحدد القصد من إصدار أمر معين ما قد يشكل الطاعة لهذا الامر. وتؤكد مسألة تطابق شروط تحقق الحالة القصدية المعبر عنها، وشروط تحقق الفعل الكلامي على أن حل مشكلة المعنى، يتمثل في فرض العقل شروط التحقق على التعبير الجسدي، أي يفرض العقل بصورة قصدية شروط تحقق نفسها الخاصة بالحالة ذاتها على الحركة الجسدية المعبرة عن هذه الحالة العقلية. يفرض العقل القصدية على إصدار الأصوات ورسم العلامات.. إلخ، بأن يفرض شروط التحقق الخاصة بالحالة العقلية ذاتها على الظواهر المادية والجسدية الصادرة.

وتعد الأمور التالية شروطاً لكفاية تحليلنا:

1 - يوجد مستويان للقصدية عند القيام بفعل كلامي. مستوى "الحالة النفسية" التي يتم التعبير عنها بإنجاز الفعل. ومستوى القصد الذي يتم به تقديم الفعل، وبجعل هذا الفعل المطلوب ذاته. ويمكن أن نسمي هذين المستويين على التوالي: شروط الصدق و"قصد المعنى". وتتمثل شروط كفاية صحة هذا الوصف في مدى القدرة على تفسير هذين المستويين للقصدية.

2 - تتطابق شروط تحقق الفعل الكلامي مع شروط تحقق "الصدق" أو "شروط الصدق". ويجب أن يبين تفسيرنا لقصد المعنى كيف يحدث ذلك، بالرغم من اختلاف شروط تحقق "قصد المعنى" عن كل من شروط تحقق الفعل الكلامي، وشروط تحقق الصدق (أو الصدقية)؛ فمثلاً يختلف القصد من النطق بأي قول معين عن القصد من إصدار حكم صحيح. ومع ذلك يجب أن

يلتزم القصد القائل بأن يقول قولاً صحيحاً يعبر عن الاعتقاد في صحة القول الذي ينطق به. باختصار يجب أن يفسر شرطنا الثاني للكفاية كيف يحدث ذلك. وبالرغم من أن شروط تحقق "قصد المعنى" ليست هي نفسها شروط تحقق الفعل الكلامي أو الحالة النفسية المعبر عنها، فإن مضمون "قصد المعنى" يجب أن يحدد شروط تحقق فعل الكلام وشروط الصدق أو الصدقية، وأن يؤكد أن شروط تحققهما متطابقة. لماذا مثلاً يحدد "قصدي" من قول "السماء تمطر" والذي يمكن أن يتحقق إن لم تمطر السماء، الفعل الكلامي الذي سوف يتحقق إذا أمطرت السماء فقط، ويعبر في الوقت نفسه عن اعتقاد لا يمكن أن يتحقق إلا إذا أمطرت السماء؟

3 ـ نحتاج إلى التفرقة الواضحة بين "التمثل" و"الاتصال". يقصد الرجل الذي ينطق عبارة معينة تمثل واقعة معينة أو وصف حالة من حالات الأشياء، ويقصد في الوقت نفسه توصيل أو نقل هذا التمثل إلى مستمعيه. ومع ذلك لا يشبه قصد التمثل قصد التوصيل. إذ يعني التوصيل إنتاج تأثيرات معينة على المستمع، بينما يستطيع الفرد أن يقصد تمثيل شيء معين من دون الاهتمام على الإطلاق بأثر هذا التمثيل على من يستمع إليه. يستطيع المرء النطق بعبارة معينة من دون أن يقصد توليد أي قناعة أو اعتقاد معين لدى من يستمع إليه. لا يقصد أن يجعل المستمعين يؤمنون بما يؤمن، بل أحياناً لا يهتم على الإطلاق بأن يفهم المستمعون ما يقصده. لذلك يوجد عنصران لمقاصد المعاني: الأول، قصد التمثل، والثاني، قصد التوصيل أو النقل. لقد عانيت من عملية الفشل حين حاولت في عملي السابق التمييز بينهما، وفشلت في افتراض أن تفسير كل ما يخص المعاني يمكن أن يتم في ضوء مقاصد التوصيل. وأود القول في تفسيرنا الحالي في هذا الكتاب، إن "التمثل" أسبق من "التوصيل". ومقاصد "التمثيل" أسبق من مقاصد "التوصيل"؛ فيكون مضمون تمثلات المرء جزءاً مما يريد توصيله إلى المستمع. ومع ذلك يستطيع المرء تمثل شيء معين من دون الاهتمام بنقله للآخرين، ولا يمكن أن تكون على خلاف ذلك بالنسبة إلى أفعال الكلام ذات

المضمون القصدي (لها قضايا) واتجاه للمطابقة. يستطيع المرء أن يقصد التمثل من دون الاهتمام بالتوصيل أو النقل للآخر، ولكنه لا يستطيع قصد النقل أو التوصيل من دون قصد التمثل أولاً. لا أستطيع إبلاغك أن السماء تمطر من دون أن أقصد أن تمثل عباراتي بصورة صحيحة أو خاطئة، حالة الطقس[2].

4 ـ لقد أوضحت سابقاً[3] أن هناك خمس مقولات للأفعال المتضمنة في الكلام (التي تتطلب تحقيق شيء ما): أفعال إخبارية (تقريرية)، حيث ننقل للمستمعين صفات الأشياء وكيف تكون سواء كان النقل صحيحاً أو خاطئاً، وأفعال إرشادية (آمرة) حيث نطلب من المستمعين القيام بأفعال معينة. وأفعال تصريحية، حين نحاول إحداث تغيير في العالم بأقوالنا. وأفعال تعبيرية نعبر فيها عن مشاعرنا وعواطفنا. واضح أن هذه الأنماط الخمسة للأفعال الإنجازية، تجريبية. ولا بد من وجود سبب أعمق فيها يُقصر الأنواع على خمسة فحسب. وإذا كانت الطريقة التي تمثل "اللغة" بها العالم، عبارة عن امتداد للطريقة التي يمثل بها العقل العالم، فإن هذه الأنماط الخمسة لا بد أن تكون مشتقة من عناصر العقل وجوانبه.

لا تنتج قصدية العقل إمكانية المعنى وإنما تحدد صوره. لماذا يكون لدينا مثلاً عبارات "أدائية" للاعتذار والأمر والشكر والتهنئة، أي حالات نستطيع أن نؤدي بها عملاً بالقول إننا قد نقوم بتأديته. بمعنى نستطيع تمثل أنفسنا نقوم به، ويكون لدينا عبارات لا نستطيع أن نؤدي عملاً بناء عليها. كأن نقول مثلاً تسوية بيضة؟ فحين يقول المرء "أعتذر" فإنه يستطيع القيام بالاعتذار. أما إذا قال "سويت بيضة"، فليس هناك بيضة يتم القيام بتسويتها، أي ليس هناك عمل يترتب على القول. إن الله يستطيع تسوية البيض بمجرد النطق بالعبارة، ولكننا لا

(2) للمزيد من الاطلاع حول الموضوع انظر: J.R. Searle, 'Meaning,communication, and representation', in Grandy (ed). A frestschrift for H.P. Grice (forthcoming).

(3) انظر: A taxonomy of illocutionary acts, in *Expression and Meaning* (Cambridge: Cambridge university Press, 1979) PP. 1-29.

نستطيع تحقيق ذلك. يتمثل الهدف الثاني إذاً من تحليل معنى معين في معرفة كيف يستمد إمكانياته وحدوده من قصدية العقل.

نحتاج إلى مثال نوضح به الموضوع. لنأخذ حالة يحقق بها الرجل فعلاً كلامياً بالقيام بفعل بسيط مثل رفع الذراع. لنفترض أننا اتفقنا (أنت وأنا) أنه إذا رفعت ذراعي فإن هذا الفعل يعني كذا وكذا. أي أن رفع ذراعي إشارة إلى شيء معين. ولنفترض أننا في معركة حربية، وأشرت لك من فوق قمة الجبل الذي أقف عليه "أن العدو قد انسحب"، وكنا وفق تدريبات مسبقة قد اتفقنا على أن رفع ذراعي يعني انسحاب العدو؛ فكيف يحدث ذلك؟ نلاحظ أن القصد المصاحب للفعل (القصد في الفعل) يكون له المضمون التالي:

(ارتفاع ذراعي إلى أعلى نتيجة لهذا القصد المصاحب. ويكون لارتفاع ذراعي إلى أعلى شروط للتحقق (الكفاية) واتجاه للمطابقة من العقل إلى العالم يتمثل في انسحاب العدو).

قد يبدو المثال غريباً إلى حد ما، ولكن أعتقد أنه على المسار الصحيح. تتمثل مشكلة المعنى في كيف يفرض العقل القصدية على الكائنات التي ليست قصدية بطبيعتها؟ كيف يمكن "تمثل" الأشياء؟ أجيب عن هذا السؤال بأن فعل النطق (التعبير) تتم تأديته مع القصد الخاص بأن هذا الفعل التعبيري ذاته يكون له شروط للتحقق (للكفاية). إذ تنتقل شروط تحقق "الاعتقاد" بأن العدو ينسحب، إلى النطق عن طريق الفعل القصدي. يكون السبب في اعتبار فعل الكلام (الذي يكون في هذه الحالة رفع الذراع) يعبر عن اعتقاد بأن العدو ينسحب، أن هذا الفعل يتم القيام به مع "القصد" بأن تكون شروط تحققه هي شروط تحقق الاعتقاد نفسها؛ فيكون ما يجعله بالفعل فعلاً بالمعنى اللغوي الكامل، متمثلاً في وجود شروط تحقق له قد تم فرضها عليه بصورة قصدية. ويكون المدخل لتحليل "مقاصد المعاني" كما يلي: تكون مقاصد المعنى بالنسبة إلى معظم أفعال الكلام على الأقل "مقاصد" "للتمثل" ويعد "قصد التمثل" هو القصد

بأن "الحوادث المادية" التي تشكل جزءاً من شروط التحقق (بمعنى الأشياء المطلوبة) يجب أن يكون لها هي نفسها شروط للتحقق (بمعنى الطلب). في المثال السابق، تتمثل شروط تحقق "قصدي" في أن يُرفع ذراعي لأعلى. وأن ارتفاعه لأعلى له شروط للتحقق (الكفاية) التي تعتبر في هذه الحالة شروطاً للصدق. تكون المجموعة الأولى من شروط التحقق مرتبطة علّيا بالقصد أي القصد الذي يسبب ارتفاع ذراعي لأعلى. بينما لا تكون المجموعة الثانية من شروط التحقق في هذه الحالة التقريرية مرتبطة عليا بالقصد. لقد قصد من المنطوق أن يأخذ اتجاه مطابقة من العقل (المنطوق) إلى العالم.

اذا كان المسار الذي نتبعه صحيحاً، فإن الانتقال من قصد "التمثل" إلى قصد (الاتصال) أو التواصل يتم ببساطة شديدة؛ فيتكون قصد الاتصال ببساطة من القصد بأن يتعرف المستمع على الفعل الذي تم تقديمه مع القصد التمثيلي، فكان مرادي حين أشرت لك برفع يدي أن تعرف أن "العدو قد انسحب". ويعد من رطانة القول أن نقول:

(سبب هذا القصد المصاحب للفعل ارتفاع ذراعي، وكأن لارتفاع ذراعي شروط للتحقق، مع اتجاه للمطابقة من العقل (النطق) إلى العالم : يتمثل في أن العدو ينسحب، ويتعرف من يستمع إلي بأن ذراعي يرفع لأعلى وأن ارتفاعه لأعلى يكون له نفس هذه الشروط الخاصة بالتحقق).

يفصل هذا التفسير بوضوح بين الجزء المتعلق بـ "التمثل" في المعنى والذي سبق أن وضحت أنه يمثل "لب" المعنى، وبين الجزء الخاص "بالاتصال" فيه. كما يفصل هذا التفسير أيضاً بين "قصد" قول عبارة معينة، وقصد قول عبارة صحيحة أو قصد قول عبارة معينة يقصد بها التأثير على المستمع أو فرض اعتقاد معين عليه؛ فحين نقول عبارة معينة ننوي أن تكون عبارة صحيحة وصادقة، ونقصد غرس معتقدات معينة لدى المستمع. ومع ذلك يختلف القصد عند قول عبارة معينة عن قصد غرس اعتقاد معين أو قصد قول الحقيقة. كما

يسمح هذا التفسير للغة بإمكانية وجود الكذب. وإمكانية قول عبارة معينة حين نكذب. ويمكّن التفسير مِن نجاح المرء في قول عبارة معينة وفشله في قول عبارة صادقة. كما يجب أن يسمح التفسير اللغوي بإمكانية وجود شخص يقول عبارة معينة ولا يبالي بأن يصدقه من يستمع إليه أو حتى يفهمه. يسمح التفسير الحالي بوجود كل هذه الشروط، إذ تتمثل ماهية القول في تصوير شيء باعتباره حالة، وليس نقل تمثلات الفرد لمن يستمع إليه. يستطيع المرء تمثل شيء معين على أنه "حالة"، بينما يعتقد في أعماقه أنه لا يمثلها (حالة الكذب)، أو يعتقد أنه يصور حالة ولكنها ليست الحالة الصحيحة (خطأ)، أو أن هناك من لا يهمه اقتناع أي فرد بأن تلك هي الحقيقة، أو أن يدرك الناس أن ما يقوله يعبر فعلاً عن الحقيقة. يكون قصد "التمثل" مستقلاً عن قصد التوصيل، ويقوم قصد "التمثل" بفرض شروط لتحقيق حالة قصدية على فعل علني يعبر به عن هذه الحالة القصدية.

توجد طريقة أخرى للاقتراب من النقطة نفسها، وتتمثل هذه الطريقة في السؤال عن ما هو الفرق بين قول شيء تعنيه، وقوله من دون أن تعنيه؟ لقد سأل فتجنشتاين صراحة هذا السؤال ليبين لنا أن المعنى ليس اسماً لعملية فحص. ومع ذلك هناك فرق بين قول شيء "وتعنيه" وقوله من "دون أن تعنيه"؛ فماذا يعني ذلك بالتحديد؟ إذا قلت عبارة "السماء تمطر" أثناء تعلم نطق اللغة الألمانية، فإن واقعة أن الشمس كانت مشرقة أثناء نطقي هذه العبارة لا صلة لها بالموضوع على الإطلاق. أما إذا قلت عبارة "إنها تمطر" وعنيت معناها، فإن واقعة شروق الشمس ترتبط بالموضوع وتتصل به. إذ يعني قول عبارة معينة، وأعني في الوقت نفسه معناها، يعني قولها مصحوبة بشروط تحققها التي يتم فرضها عمداً على التعبير، أي يتم فرضها بصورة مقصودة على المنطوق.

ونستطيع تحقيق مزيد من الفهم لهذه النقاط إذا بينا كيف ينطبق كل ما سبق على الأنماط الأخرى من أفعال الكلام. نكتشف إذا تحولنا إلى العبارات الإرشادية والآمرة، أنها ليست مثل العبارات التقريرية أو الإخبارية. إذ يكون

لهذه العبارات اتجاه للمطابقة من العالم إلى الكلمة. ويعد تحليلها أكثر تعقيداً بسبب صورة إضافية من الارتداد الذاتي العلّي. في حالة حدوث الأمر، فإنه لا يطاع إلا إذا تم تنفيذ الفعل الذي أُمر المستمع بتنفيذه، أي عن طريق طاعة الأمر. وفي حالة الوعد، تتم المحافظة على العهد إذا تم تحقيق الفعل الذي تم الوعد بتنفيذه، وبالتالي يتحقق الوعد. ويمكن توضيح ذلك بالمثال الذي ضربناه في الفصل الثالث وتمت استعارته من فتجنشتاين. لنفترض أنك أمرتني بترك الغرفة، وأجبت "لقد كنت مغادراً للغرفة على أية حال ولا أغادرها طاعة لأمرك لي بمغادرتها"، هل أكون قد أطعت الأمر إذا غادرت الغرفة ؟ بالتأكيد لم أعصَ الأمر، ومع ذلك لا تستطيع القول إنني قد أطعته بالمعنى الكامل للكلمة أيضاً؛ فلا نستطيع مثلاً على أساس مثل هذه السلسلة من الأمثلة أن نصف المستمع بأنه شخص مطيع. وينطبق ذلك أيضاً على حالة الوعد. ويتمثل ما توضحه هذه الأمثلة بالنسبة إلى مناقشتنا الحالية في أنه إضافة إلى صفة الارتداد الذاتي لكل "المقاصد"، يفرض هذا "القصد" الخاص بإصدار الأمر أو الوعد شرطاً إضافياً لشروط تحقق المنطوق؛ فتكون الوعود والأوامر مرتدة ذاتياً بسبب إشارة شروط تحققها إلى الوعود والأوامر ذاتها؛ فلا يستطيع المرء أن يحافظ على "وعد" أو يطيع "أمراً" بالمعنى الكامل، إلا إذا فعل ما يحقق الحفاظ على وعده أو يؤدي إلى طاعة الأمر.

ونستطيع رؤية الصفة نفسها بطريقة أخرى لملاحظة أن الوعود والأوامر تخلق الأسباب لشروط تحققها بطريقة تختلف تماماً عن العبارات التقريرية؛ فحين نقول قولاً معيناً لا يضع هذا القول الدليل على صحته، بينما حين نصدر وعداً نخلق سبباً لفعل الشيء الذي تم الوعد به.

السؤال الآن: ماذا تكون بنية "قصد المعنى" في أمر معين ؟ لنفترض في المثال السابق أنني رفعت ذراعي لأشير إليك بالانسحاب، أي تنسحب بسبب الأمر الذي أصدرته. اذا قصدت من رفع الذراع إصدار توجيه معين، أكون أقصد ما يلي:

(أن يرتفع ذراعي نتيجة لهذا القصد المصاحب للفعل، ويكون من شروط تحقق ارتفاع الذراع واتجاه مطابقة من العالم للعقل (للنطق)، أن تنسحب، ويكون انسحابك بسبب أنه شرط من شروط تحقق رفع ذراعي لأعلى).

فلقد أمرتك بالطاعة، ويجب تنفيذ الفعل الذي أمرتك بفعله لتحقيق هذه الطاعة. ويجب أن يكون ما أمرتك به السبب في القيام بالفعل، فلا طاعة لأمري إلا إذا نفذت الفعل بطاعة الأمر.

ويُعد قصد "الاتصال" أو التواصل المسؤول عن تعريف المستمع بقصد "التمثل"، وما يجب أن يضيفه قصد الاتصال لكل ما سبق يكون كما يلي:

(يتعرف المستمع على إشارة رفع ذراعي وأن عملية ارتفاعه يكون لها هذه الشروط الخاصة بالتحقق)

وتشبه البنية الصورية في "الإلزام" البنية السابقة، ولا يكون هناك اختلاف إلا في أن المتحدث نفسه يكون موضوع شروط تحقق الإلزام. ويكون المستمع موضوع التوجيه. لنفرض برفع ذراعي لأعلى أشير إليك بالتزامي بالتحرك تجاه العدو. تكون شروط تحقق القصد "التمثلي" كما يلي:

(نتيجة للقصد المصاحب يرتفع ذراعي إلى الأعلى، وتتمثل شروط تحقق ارتفاع ذراعي إلى أعلى مع اتجاه مطابقة من العالم إلى العقل في تقدمي نحو العدو. وأفعل ذلك لأن عملية رفع ذراعي لها هذه الشروط وتتطلب تحقيقها).

يُعد ما وعدت القيام به تحققاً لوعدي. ويجب أن أفعل الشيء الذي وعدت القيام به لتحقيق وعدي. ويكون وعدي القيام به سبباً للقيام بالفعل الذي وعدت القيام به. يضيف قصد الاتصال ما يلي:

(يتعرف المستمع على ارتفاع ذراعي، وأن لهذا الارتفاع شروط تحقق خاصة به)

تتصف التصريحات، مثل إعلان الحرب، وإعلان الزواج، وإعلان تأجيل الاجتماع أو إعلان الاستقالة، بأن لها صفتين ليستا شائعتين بين أنماط الكلام الأخرى. الأولى، طالما أن النقطة أو الفكرة المتضمنة في الكلام(*)، تتمثل في إحداث شيء جديد أو خلق حالة جديدة من حالات الأشياء عن طريق النطق أو التعبير بالكلام فقط، فإن التصريحات تتصف بكلا اتجاهي المطابقة، فيكون اتجاه المطابقة حين يعلن رجل الدين زواج الرجل والمرأة من "العالم إلى الكلمة"، أي تقرير حالة أنهما رجل وامرأة. ثم يوجد في الوقت نفسه اتجاه آخر للمطابقة من "الكلمة إلى العالم"، أي إقرار حالة الزواج وتغيير الوضع القائم. ويجب أن يتم تقديم هذا الفعل الكلامي داخل مؤسسة (ليست لغوية فقط)، حيث يكون في سلطة المتحدث وضع هذه القواعد الجديدة وتقديم الأفعال الكلامية المناسبة. تكون كل التصريحات اجتماعية ونتاج مؤسسات اجتماعية حظيت بموافقة مجتمعية. تضع هذه المؤسسات مجموعة من القواعد التأسيسية التي يخضع لها أفرادها.

لنفترض أن لدينا مؤسسة معينة تفوق المؤسسة اللغوية. وفوضتني هذه المؤسسة بالسلطة. وسمحت لي هذه المؤسسة أنه بواسطة رفع ذراعي أستطيع إعلان التصريحات. ولنفرض أنه برفع ذراعي أستطيع تأجيل الاجتماع. حينئذٍ تأخذ هذه السلطة بنية القصد المصاحب. ويمكن التعبير عن ذلك كما يلي:

(يؤدي هذا القصد المصاحب للفعل إلى رفع ذراعي. وتتمثل شروط تحقق رفع ذراعي واتجاه مطابقته من العالم إلى العقل "في أن الاجتماع قد تأجل". وقد حدثت هذه الحالة الجديدة للأشياء بسبب واقعة رفع ذراعي التي تتمثل شروط تحققها واتجاه المطابقة فيها من العقل إلى العالم "في أن الاجتماع قد تأجل").

(*) الفكرة المتضمنة في التعبير أو الكلام (The Illocutionary Point). ويمكن ترجمتها بلب الفعل الكلامي، أو الفكرة المحورية أو الأساسية في الكلام (المترجم).

من الواضح أن هذه لغة معقدة. ومع ذلك فإن الفكرة من ورائها بسيطة جداً. نستطيع بصفة عامة معرفة "مضمون االقصد" بالسؤال عن ما الذي يحاول العميل القيام به؟ ما الذي يحاول فعله حين يطلق تصريحاً؟ إنه يحاول إحداث تغيير معين بتمثيله للحالة التي يريد حدوثها. بمعنى آخر، يحاول أن يحدث تغييراً في العالم حتى يحقق المضمون اللغوي للقصد في اتجاه المطابقة من العالم إلى العقل، ويتمثل العالم كما لو كان قد تغير أي التعبير عن المضمون اللغوي نفسه باتجاه مطابقة من العقل إلى العالم. لذلك لا يقدم فعلين كلاميين باتجاهين مختلفين، وإنما يقدم فعلاً واحداً باتجاهين مختلفين للتطابق. فإذا نجح يكون قد غيّر العالم بتمثله متغيراً، وبالتالي يحقق كلا الاتجاهين للمطابقة بفعل كلامي واحد.

ينتج عن هذا التحليل أن الإعلان أو التصريح، يعبر عن اعتقاد ورغبة؛ فحين يعلن الرجل تأجيل الاجتماع لا بد أنه يرغب بتأجيله. ويجب أن يعتقد أن الاجتماع يتم تأجيله. ويكون قصد الاتصال كما حدث في أنواع الكلام الأخرى كما يلي:

(يتعرف المستمع على رفع ذراعي، ويكون لارتفاعه شروط التحقق هذه).

لقد استخدمت في تحليل العبارات التقريرية والإخبارية والإرشادية والإلزامية والتصريحية، مفهوم المطابقة بصورة فجة ومن دون تحليل. وأعتقد أن ذلك لا يجعلنا نجانب الصواب؛ فلا يقبل مفهوم المطابقة الرد إلى أي شيء آخر. ومع ذلك يكون لاتجاهات المطابقة المختلفة نتائج مختلفة بالنسبة إلى العلة؛ فمن المفترض في حالة العبارات التقريرية (ما عدا حالات الارتداد الذاتي) أن يطابق منطوق العبارة واقعاً مستقلاً موجوداً؛ فلا تكون حالة الأشياء سبباً لتحقق الحكم التقريري. أما في حالة التعبيرات الإرشادية والإلزامية والتصريحات، فلا يتحقق التعبير إلا حين يسبب حدوث الأشياء التي يمثلها. ويظهر هذا اللاتماثل نتيجة الاختلاف في اتجاه المطابقة (المناسبة). لقد استخدمت من قبل في مناقشاتنا

تحليل[4] هذه الفوارق في العلّية بدلاً من معاملة اتجاه المطابقة باعتباره أحد عناصر التحليل الأساسية.

يتمثل لب التعبيرات الكلامية مثل "التعبير" عن الاعتذار والتهنئة والشكر، في التعبير عن حالة قصدية، عن شرط صدقية الفعل الكلامي عن إحدى حالات الأشياء التي من المفترض مسبقاً الحصول عليها؛ فمثلاً حين أعتذر لأني قد وطئت فوق إصبعك، فإني أعبر عن ندمي على سيري فوق إصبعك. لقد سبق أن رأينا في الفصل الأول، أن حالة الندم تتضمن المعتقدات الخاصة بأني قد وطئت فوق إصبعك، ومسؤوليتي عن هذا الفعل، والتمني بعدم القيام بهذا الفعل أي التمني لو لم أطأ فوق قدمك. ومع ذلك لا يتمثل لب الفعل الكلامي في التعبير عن معتقداتي ورغبتي وإنما التعبير عن ندمي، الأمر الذي يفترض مسبقاً صحة معتقداتي وصوابها. وبالرغم من وجود شروط تحقق لمعتقداتي مع اتجاه للمطابقة (شروط الصدق) ويكون للرغبة شروط للتحقق مع اتجاه للمطابقة (شروط الإشباع)، فإن الفعل الكلامي حين يتعلق الأمر بلبّه (الفكرة الكامنة) ليس له اتجاه للمطابقة؛ فلا أحاول الادعاء أن إصبعك قد تم السير فوقها أو أحاول السير فوقها. وبالرغم من أن الفروض المسبقة يكون لها شروط للصدقية، فإن الفعل الكلامي لهذا الفعل السابق ليس له أي اتجاه للمطابقة أو أي شروط إضافية للتحقق تفرض عليه. السؤال الآن كيف نحلل الفرض المسبق؟ يوجد العديد من التفسيرات للفروض المسبقة في الفلسفة وآداب اللغة، إلا أنها ليست كافية من وجهة نظري؛ فربما كان الفرض المسبق عبارة عن شيء فطري نفسي ولا يمكن تحليله بوصفه شرطاً للحصول على السعادة من أداء الأفعال الكلامية أو نوعاً من العلاقة المنطقية المشابهة لعلاقة التلازم.

عموماً وفي جميع الأحوال سوف أنظر للفرض المسبق كمفهوم أولي. وطالما لا توجد بصفة عامة "للتعبيرات" اتجاهات للمطابقة، فليس لها شروط

(4) 'Meaning, communication and representation', forthcoming, in Grandy, *op. cit.*

للتحقق، إلا أن "التعبير" يجب أن يكون مرتبطاً بالحالة النفسية التي يعبر عنها؛ فإذا قصدت أن يكون المنطوق تعبيراً عن مثل هذه الحالة النفسية، فإنه يكون تعبيراً عنها بالرغم من عدم نجاحي أحياناً في توصيله إلى المستمع، بمعنى أن من يستمع للتعبير قد يتعرف على مقاصدي أو لا يعرفها.

لنفرض اتفاق المتحدث والمستمع على "اصطلاح" معين، إذا رفع المتحدث ذراعه فإن ذلك يعني تعبيراً عن الحالة النفسية الخاصة بالاعتذار عن حدوث الحالة "س". حينئذٍ تكون شروط تحقق قصد المعنى مجرد عملية تحصيل حاصل، ويمكن التعبير عن ذلك كما يلي:

(يؤدي هذا القصد المصاحب للفعل إلى ارتفاع ذراعي إلى أعلى، ويكون ارتفاعه معبراً عن حالة من الندم التي تفترض مسبقاً حدوث الحالة "س")

يجب أن نلاحظ أن " قصد الاتصال" أو التواصل، يعني أن المستمع يجب أن يتعرف على قصد المعنى بالطريقة نفسها السابق عرضها في النماذج السابقة. لذلك نلاحظ أن هذه الحالة ليس بها قصد للتمثل، وبالتالي لا تتعلق المسألة بمعرفة المستمع لأي شروط تحقق إضافية يتم فرضها على المنطوق أو التعبير.

نستطيع أن نبين باختصار كيف يحقق هذا التفسير السابق الشروط الأربعة التي وضعناها للكفاية أو ما أسميناها بـ " شروط الكفاية" (Conditions Of Edequacy).

بالنسبة إلى الشرطين الأول والثاني، يكون لدينا في كل حالة من الحالات الأربع السابقة دائماً تفرقة بين شرط صدقية الفعل الكلامي، والقصد الذي يقدم به الفعل. الأمر الذي يجعل قصد المعنى يحدد أن المنطوق نفسه يجب أن يكون له شروط للتحقق. وتكون شروط تحقق المنطوق التي يفرضها قصد المعنى مطابقة لشروط تحقق الصدقية المعبر عنها. فمثلاً يقوم الرجل في العبارات التأكيدية بتقديم فعلٍ كتعبير قصدي، ويقصد في الوقت نفسه أن هذا المنطوق له شروط تحقق معينة. وتكون هذه الشروط مطابقة لشروط تحقق الاعتقاد المطابق

للمنطوق. لذلك يقوم بفعل يلزمه أن يكون لديه اعتقاد معين. لا يستطيع أن يقدم هذا "المنطوق" شروط التحقق هذه من دون التعبير عن اعتقاد معين. لأن الالتزام بالمنطوق يشبه تماماً الالتزام بالتعبير عن اعتقاد. وتنطبق الملاحظات نفسها على التعبيرات الإرشادية والإلزامية والتصريحات. ويكون قصد المعنى في حالة العبارات التعبيرية متمثلاً ببساطة في التعبير عن الحالة القصدية. لذلك ليس هناك مشكلة بتفسير كيف يكون منطوقه تعبيراً عن شروط صدقه. يختلف قصد المعنى في كل حالة من الحالات الخمس عن شروط الصدقية (بسبب وجود مستويين للقصدية)، ومع ذلك حين يوجد اتجاه للمطابقة، يقوم قصد المعنى بتحديد شروط تحقق الفعل الكلامي، وتكون هذه الشروط مطابقة لشروط تحقق (كفاية) شرط الصدقية.

أما بالنسبة إلى الشرط الثالث، فقد تم عزل قصد المعنى عن قصد الاتصال في كل حالة.

ويتحقق الشرط الرابع كما يلي: يكون المعنى اللغوي عبارة عن صورة من قصدية مشتقة، وبالتالي تكون إمكانياته وحدوده قد وضعت من قبل إمكانيات القصدية وحدودها. لذلك تعد مقدرة اللغة على "التمثل" الوظيفة الأساسية التي تستمدها من القصدية. حقيقة يمكن اعتبار بعض الكائنات غير القصدية بطبيعتها بالإعلان والقول إنها كائنات قصدية، إلا أن ذلك لا ينطبق على اللغة. إذ تكون حدود اللغة حدود مستمدة من القصدية ذاتها. يتحدث فتجنشتاين كما لو كان المرء يستطيع ابتكار مصطلحات لغوية جديدة، إلا أن المرء سرعان ما يكتشف أن أشكال هذه اللغة الجديدة ليست إلا تعبيرات عن صور قصدية سابقة الوجود. ويُعد "التصنيف" أساساً انعكاساً للطرق المختلفة التي يأخذ بها التمثل اتجاهات المطابقة؛ فيطابق اتجاه المطابقة من العقل إلى العالم عبارات الإثبات. وما دام اتجاه المطابقة يكون مُعداً بصورة مسبقة باعتباره صحيحاً أو خاطئاً، فإن من الخصائص المميزة للتأكيدات أنها تعرف بقيم الصدق. ويطابق اتجاه المطابقة من العالم إلى العقل أو الكلمة، العبارات

الإرشادية والإلزامية. كما يقوم الدافع لتقسيم العبارات أو المنطوقات التي لها اتجاه مطابقة إلى مقولتين من مقولات أفعال الكلام، قائماً على التصور المسبق لدور كلٍ من المتحدث والمستمع في دراما تقديم الأفعال الكلامية. فبينما يكون المتحدث مسؤولاً في التعبيرات الإلزامية عن تحقيق المطابقة، يكون المستمع مسؤولاً في العبارات الإرشادية. كذلك تتضمن كل هذه الأنواع من التعبيرات علّية قصدية مستمدة. بمعنى أن جزءاً من شروط تحقق كل من التعبيرات الإلزامية والتوجيهية، أنها لا بد أن تعمل بصورة سببية، تؤدي إلى إيجاد باقي شروط تحققها (كفايتها). إذ تشبه قصديتها المستمدة من بنتيها صوراً معينة من صور القصدية الأساسية من حيث اشتراكها في صفة الارتداد الذاتي السببي. ومثلما توجد حالات قصدية من دون اتجاه للمطابقة، كذلك توجد أفعال كلامية لاتمثلّية، مثل الأفعال التعبيرية. حقيقة تعد أبسط صور "الفعل الكلامي"، تلك الصور التي تعبر فيها الفكرة الأساسية في الفعل عن حالة قصدية. وتوجد بعض التعبيرات تعبر عن حالات ذات اتجاه للمطابقة، مثل التعبيرات عن رغبة، كما نقول في عبارة " لو أن جون يأتي"، إلا أنه أيضاً في مثل هذه الحالات لا تقوم الفكرة المحورية أو الرئيسية في فعل الكلام بتحقيق المطابقة، وإنما تقوم فقط بالتعبير عن الحالة.

تعتبر التصريحات اكثر تعقيداً. لماذا لا نستطيع قول "أنا اقلي بيضة" وبذلك تنضج البيضة؟ من الواضح أن قدرات "التمثل" تفوق قدراتنا. يستطيع الله فعل ذلك، لأنه يستطيع عن طريق "القصد" أن ينشئ حالات الأشياء منفرداً. نستطيع تمثل هذه الحالات بخلقها أو إنشائها، ولا تستطيع نحن القيام بذلك. وعلى الرغم من ذلك، ما زال لدينا صورة متواضعة تشبه هذه الصورة، أي نوع من كلمات السحر. إذ نستطيع أن نتفق مقدماً على أن مجموعة معينة من أفعال الكلام يمكن أن تنشئ حالات الأشياء بتمثلها أو عن طريق "التمثل"، وتبدو كما لو كانت قد تم إنشاؤها؛ فيكون لمثل هذه الأفعال الكلامية اتجاهان للمطابقة غير منفصلين أو مستقلين (الاتجاهين معاً)؛ فإن كنا لا نستطيع قلي

البيضة بالعبارات التصريحية، فإننا نستطيع إلغاء الاجتماع والاستقالة وإعلان الحرب وإعلان الزواج.

III - القصدية وتاسيس اللغة

لقد وصفنا بناء مقاصد المعنى بالنسبة إلى أناس لديهم بالفعل لغة. وحاولنا عزل الصفة الخاصة بـ "قصد المعنى" بتصويرنا أن كل أفعال الكلام قد تمت بنطق عبارة بسيطة مثل رفع المرء ذراعه. وكان سؤالنا: ماذا يضيف القصد إلى الحادثة المادية (الجسدية) لجعلها حالة تعني شيئاً حين يتم فعلها أو تنفيذها بصورة قصدية؟ السؤال الآن: عندما تكون اللغة موجودة أو مؤسسة، ماذا تكون بنية "مقاصد المعنى" الفردية؟ كذلك ما زال السؤال عن علاقة هذا التأسيس اللغوي بالقصدية من دون إجابة واضحة. نفترض أن هذه النظم اللغوية عبارة عن مجموعة من القواعد التأسيسية، فكيف تكون صلتها بالصور القصدية السابقة على تكوين اللغة؟

لنفترض أن هناك مجموعة من الناس الذين لديهم القدرة على تكوين حالات قصدية كالاعتقاد والرغبة والقصد، وليس لديهم لغة؛ فما الذي يحتاجه هؤلاء الناس زيادة على ذلك حتى تكون لديهم القدرة على القيام بأفعال لغوية؟ لا يوجد شيء خيالي في هذا الافتراض بوجود مثل هذه الحالة؛ فلقد عاشت البشرية تلك الحالة في بداية وجودها. كما يجب أن نلاحظ أن السؤال تصوري وليس تاريخياً أو يتعلق بالتطور الوراثي؛ فلا نسأل عن الإضافات التي يمكن إضافتها لأمخاخ البشر، أو عن كيف تكون اللغة متضمنة في تاريخ الجنس البشري.

حين ننسب لكائنات قدرتها على اكتساب الحالات القصدية، نكون قد نسبنا لهم بالفعل القدرة على ربط حالاتهم القصدية بالموضوعات وأحوال الأشياء في العالم. ويتأتى السبب في ذلك أن الكائن القادر على تكوين الحالات القصدية، يكون قادراً على الوعي بشروطها، أي بشروط إشباعها وتحققها؛ فيعي الكائن

صاحب الرغبات طرق إشباع رغباته وما يمنع إشباعها. ويكون صاحب المقاصد قادراً على التعرف على طريقة تحققها وما يعيق تحقيق هذا التحقق. ومعنى ذلك إذا ما تم تعميمه، أن كل كائن صاحب حالة قصدية ذات اتجاه للمطابقة، يجب أن يكون قادراً على التمييز بين طرق إشباع هذه الحالة والعوائق التي تمنع تحققها أو عدم إشباعها. وبالتالي، تكون كل حالة قصدية تمثلاً لشروط تحققها، ولا يعني ذلك أن مثل هذه الكائنات تكون دائماً على صواب ولا تخطئ، وإنما يعني أن يكون لديهم دائماً القدرة على التعرف على الطرق التي يتم اتباعها لتحقق إشباعها بصورة صحيحة.

عودة إلى سؤالنا: ما الذي تحتاجه هذه الكائنات زيادة على ما لديها لكي تمتلك لغة؟ يحتاج السؤال إلى التحديد، فهناك عدد كبير من أنواع اللغات الفعلية التي ليس لها صلة بموضوعنا. باختصار، تحتاج هذه الكائنات إلى ملكة ذهنية قادرة على توليد الجمل. وتحتاج لعبارات تعبر عن الكميات، والروابط المنطقية، والأزمنة، وكلمات متعددة ومتنوعة تعبر عن شتى مجالات الحياة كالألوان وغيرها. السؤال الذي أود طرحه أكثر ضيقاً: ما الذي يحتاجونه لكي يتنقلوا من الحالات القصدية لتقديم الأفعال الكلامية أو الأفعال المتضمنة في الكلام؟

يتمثل الشيء الأول الذي تحتاجه هذه الكائنات لتقديم الأفعال المتضمنة في الكلام، في وجود طريقة يتم بها إخراج التعبيرات الخاصة بحالاتها القصدية ونشرها ونقلها للآخرين؛ فحين يستطيع الكائن القيام بذلك بصورة عمدية، أي الكائن الذي لا يعبر عن حالاته القصدية فحسب، وإنما يستطيع القيام بأفعال تهدف إلى إعلام الآخرين بحالاته القصدية، يكون لديه بالفعل صور أولية أو بدائية للفعل الكلامي. ومع ذلك لا يكون لديه شيء أكثر ثراء مثل أحكامنا ومطالبنا ووعودنا؛ فحين يقول رجل عبارة معينة، فإنه يفعل أكثر من مجرد إعلان أنه يعتقد شيئاً معيناً. وحين يطلب المرء شيئاً، فإنه يفعل أكثر من مجرد إعلان أنه يريد شيئاً، ومن يصدر وعداً يفعل أكثر من مجرد نشر أنه ينوي شيئاً معيناً أو إعلام الآخرين بذلك. السؤال الآن: ما هو هذا الأكثر؟ نلاحظ أن كل

مقولات الأفعال الكلامية بما فيها مقولة التعبير، تخدم أهدافاً اجتماعية أكثر من مجرد التعبير عن شرط الصدق؛ فمثلاً يكون دفع الناس للقيام بفعل شيء معين هدفاً إضافياً للغة بالنسبة إلى الأفعال التوجيهية. ويتمثل الهدف الإضافي للغة بالنسبة إلى التعبيرات الإثباتية تأكيد معلومة معينة. ويكون الهدف القبلي للعبارات الإلزامية خلق توقعات ثابتة لسلوك الآخرين.

تقدم مثل هذه الأمور حلاً لمشكلة العلاقات بين أفعال الكلام والأنماط المطابقة لها من الحالات القصدية. نستطيع القول بالنسبة إلى عملية التكوين الأولية، أن تكون هذه الكائنات قادرة على تكوين صورة أولية من الأحكام، حين يقدمون أفعالاً تعبر عن الاعتقاد بهدف تقديم معلومات. وتكون الأفعال الإرشادية (في صورتها الأولية) تعبيرات عن الرغبة في أن يقوم الناس بفعل أشياء معينة. وتعد الإلزامية (في صورتها الأولية) تعبيرات عن خلق توقعات ثابتة لدى الآخرين عن السلوك المستقبلي.

تتمثل الخطوة التالية في تقديم أو عمل إجراءات اصطلاحية للقيام بكل فعل من هذه الأشياء. ومع ذلك ليس هناك طريقة يمكن بها تحقيق هذه الأهداف المضافة إلى اللغة بالإجراء الاصطلاحي. إذ يتم تحقيق هذه الأهداف عن طريق التأثيرات الكلامية(*) (عن طريق الكلام) التي تؤثر بها أفعالنا الكلامية على المستمعين. ولا يستطيع الإجراء الاصطلاحي أن يضمن حدوث مثل هذه التأثيرات أو تحقيقها لهذه الأهداف. لا تستطيع التأثيرات عبر الكلام على ما ننطق به (تعبيراتنا) أن تضم الاصطلاحات لاستخدامها في عملية النطق. اذ لا يستطيع التأثير الذي يحدث بسبب "الاصطلاح" أن يضم كل الاستجابات اللاحقة للمستمعين وسلوكهم. ويتمثل كل ما تستطيع الإجراءات الاصطلاحية أن تحققه في "تطابق الأفعال المتضمنة في الكلام" مع هذه الأهداف المتنوعة التي

(*) أفعال عن طريق الكلام: (Perlocution) حيث (per) تعني عن، و(Illocution) تعني الكلام أو التعبير. هذا المصطلح من ابتكار أوستين: انظر د. صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس. الدار المصرية السعودية، القاهرة 2005، ص 54 (المترجم).

تتم "عبر الكلام". لذلك مثلاً يكون كل جهاز اصطلاحي لبيان أن المنطوق يجب أن يكون له قوة الحكم (العبارة الإخبارية)، عبارة عن وسيلة ملزمة للمتحدث بوجود حالة الأشياء المحددة في المضمون اللغوي (القضية). لذلك يمد المنطوق (التعبير) المستمع بسبب للاعتقاد في هذه القضية، ويعبر عن اعتقاد المتحدث في هذه القضية أيضاً. وتكون أي وسيلة أو أداة اصطلاحية تبين أن المنطوق له قوة التوجيه (حالة الأمر)، ما هي إلا وسيلة يعد بها الاصطلاح محاولة من جانب المتحدث لأن يجعل المستمع يقوم بتنفيذ الفعل المحدد في المضمون اللغوي (القضية). لذلك، يقدم النطق به سبباً للمستمع للقيام بالفعل، ويُعبر عن رغبة المتحدث في أن يقوم المستمع بالقيام بالفعل. وتُعد كل أداة اصطلاحية لبيان أن المنطوق له قوة الإلزام، عبارة عن شروع المتحدث في القيام بالفعل المحدد في المضمون اللغوي (القضية). لذلك، يخلق النطق به سبباً للمتحدث للقيام بالفعل، ويعبر عن قصد المتحدث القيام بالفعل.

تتمثل الخطوات الضرورية للانتقال من ملكية الحالات القصدية إلى تقديم أفعال متضمنة في الكلام وتحققها، بصورة مصطلحة أو عن طريق الاصطلاحات في ما يلي: أولاً: التعبير المقصود عن الحالات القصدية يهدف إلى إعلام الآخرين بوجود هذه الحالات. ثانياً: يهدف تقديم هذه الأفعال إلى إنجاز الأهداف الإضافية للغة التي تخدمها الأفعال المتضمنة في الكلام. ثالثاً: تقديم الإجراءات الاصطلاحية التي تحوّل الأفكار المتضمنة في الكلام إلى اصطلاحات مطابقة للأهداف المختلفة التي تتحقق عن طريق الكلام.

الفصل 7

التقارير القصدية للحالات القصدية والأفعال الكلامية

لقد ميزتُ في الفصل الأول بين القصدية بمعنى عام والقصدية بمعنى خاص(*). وبالرغم من أن القصدية صفة لكل أفعال الكلام والحالات العقلية وتشير إليهما معاً، إلا أن هناك القصدية التي تتصف بها بعض الحالات العقلية وبعض أفعال الكلام. وهناك فرق بين هذين النوعين من القصدية. ولقد سبق أن حذرت من خطأ الخلط بين صفات التقارير الخاصة بالحالات القصدية مع صفات الحالات القصدية ذاتها. ويستمر هذا الخطأ قائماً بالتحديد حين نفترض أن تقارير الحالات القصدية تكون خاصة بالبعض فإن الحالات القصدية كلها تكون أيضاً هكذا. ويُعد هذا الخلط جزءاً من خطأ أكبر، يتمثل في الاعتقاد أننا نستطيع تحليل صفة القصدية وحدها بتحليل التقارير التي تتناول الحالات القصدية. وأعتقد إن المسألة على خلاف ذلك. ونستطيع الكشف عن خطأ فادح اذا حاولنا تحليل القصدية بتحليل القصدية ذاتها. يجب أن نتذكر دائماً أن هناك ثلاثة أسئلة مختلفة بين

(*) يشير إلى الفرق بين القصدية بمعنى عام أي التي تتحدث "عن"، وتسمى القصدية العامة، عن: (about mess) ويرمز لها المؤلف بـ (with-an-s)، والقصدية بمعنى خاص ويرمز لها بـ (with -a-t). ويعود مصطلح القصدية بالمعنى العام إلى برنتانو. (المترجم).

الحالات القصدية وكيفية نقلها في "عبارات قصدية" أو منطوقات قصدية. الأول، ما هي صفات الحالات القصدية؟ (وتم مناقشة هذا السؤال في الفصول الثلاثة الأولى)؛ الثاني، كيف يتم تمثل هذه الصفات وتقديمها في الحديث العادي؟ (ويناقش هذا الفصل هذا الموضوع بالتحديد)؛ والثالث، كيف نستطيع تمثيل هذه الصفات في نسق يتم تشكيله مثل حساب المحمول؟ (إذا استطعنا الحصول على إجابات صحيحة للسؤالين الأول والثاني نستطيع الإجابة عن السؤال الثالث).

خصص هذا الفصل للقصدية. ويتحدث عن وضع الكلمات التي تتبع كلمة "أن" (that) في عبارة مثل: قال إن، يقصد أن، يخشى أن .. إلخ. ويتحدث عن الكلمات التي تتبع، كلمة "ما إذا" (Whether) في عبارة مثل: يسأل ما إذا؟ يتعجب ما إذا... إلخ. كما يبحث وضع الكلمات التي تتبع كلمة "يريد أن" و"يقصد أن" و"يعد بأن"، يجب أن نفرق عند دراستنا للموضوع بين العبارات (التي تُعد كائنات لغوية يرتبط بها دائماً المعنى الحرفي)، ومنطوقات العبارات (التي تُعد أفعال كلام من نوع أدنى مثل أفعال النطق)، وبين منطوقات العبارات الجادة والحرفية (والتي تُعد إذا نجحت أفعال كلام من نوع أرقى أو أعلى، مثل "الأفعال المتضمنة في الكلام" التي تمثل قوتها ومضمونها اللغوي المعنى الحرفي لمنطوق العبارة). يكون كل فعل متضمناً في الكلام فعلاً منطوقاً وليس العكس. ويختلف النمط العادي للتعبير وفقاً لهذه الفروق.

ما وضع الكلمات التي تتبع كلمة "أن" في التقرير:

(1) يعتقد الشريف أن السيد هوارد رجل شريف

وكيف يمكن مقارنتها بوضع الكلمات في العبارة:

(2) السيد هوارد رجل شريف.

قد يتساءل المرء: لماذا تعتقد أن هناك مشكلة وفرقاً بين العبارتين؟ أليس واضحاً أن الكلمات التالية لكلمة " أن" في العبارة رقم (1) تعني تماماً نفس معنى

الكلمات نفسها التي وردت في العبارة رقم (2)؟ الحقيقة أن السبب في وجود مشكلة في مثل هذه الحالات، أننا نميل من ناحية: إلى القول إن الكلمات التي في الفقرة المستقلة (بعد يعتقد) في العبارة رقم (1) يجب أن تستخدم بالمعنى نفسه الذي وردت به في العبارة رقم (2). ونميل من جهة ثانية، إلى القول إن في مثل هذه الحالات لا يمكن استخدام هذه الكلمات بمعناها العادي. إذ تختلف الصفات المنطقية للكلمات التالية لكلمة "أن"، في العبارة رقم (1) عن صفات الكلمات في العبارة رقم (2)؛ فوفق معاييرنا تتعلق العبارة رقم (2) بالماصدق، وتتعلق العبارة رقم (1) بالمفهوم أو التصور. يكون التقييم الوجودي صورة صحيحة للاستدلال بالنسبة إلى العبارة رقم (2) بمعنى إذا صدقت العبارة رقم (2)، فإن "س" يكون رجلاً شريفاً. كذلك لن تؤثر التعبيرات الأخرى التي تستخدم للتعبير عن "الموضوع" على قيمة صدق العبارة رقم (2). فمثلاً إذا كان هوارد رجلاً شريفاً، وكان السيد هوارد هو جيس جيمس، فإن جيس جيمس رجل شريف. ونلاحظ عدم انطباق هذين الشرطين السابقين على العبارة رقم (1). كذلك في العبارة رقم (2) تكون عبارة "السيد هوارد رجل شريف قد تم إثباتها، بينما لا تكون هذه العبارة نفسها في العبارة رقم (1) مثبتة وما زالت تحتاج للإثبات. السؤال الآن: إذا كان معنى الكل نتيجة لمعنى الأجزاء جميعاً، وكانت أجزاء في العبارة رقم (1) والعبارة رقم (2) لها المعنى نفسه، وكانت الصفات المنطقية للمنطوق الحرفي يتحد بمعنى العبارة المنطوقة، فكيف يمكن أن تختلف الصفات المنطقية في العبارة رقم (1) والعبارة رقم (2)؟

يُعد هذا السؤال نموذجاً لمجموعة من المشكلات الفلسفية؛ فمن ناحية، توجهنا كل النظم اللغوية الثابتة الى وجهة نظر الفهم العام والقول بوجود ترادف بين أجزاء العبارتين رقم (1) ورقم (2). ومن جهة ثانية، ظهرت وجهات نظر عديدة معارضة لوجهة نظر الفهم العام. أعتقد أن تطبيق نظرية "أفعال الكلام" يمكّننا من تحقيق حدوسنا اللغوية، والاهتمام في الوقت نفسه بالاختلاف بين الخصائص المنطقية للعبارتين.

أحاول من دون الوقوع في تكرار ما سبق، توضيح الشروط المتعددة "للكفاية" بالنسبة إلى أي تفسير يتعلق بالتقارير القصدية عن الحالات القصدية:

أ - يجب أن يتسق التفسير مع واقعة المعنى الواحد لمعاني الكلمات المشاركة في العبارتين مثل العبارة رقم (1) والعبارة رقم (2). ويتم استخدام الكلمات في التعبير الحرفي في كل عبارة منهما بالمعنى نفسه.

ب - يجب أن يقدم تفسير لاختلاف الصفات المنطقية بين العبارتين؛ فتعبّر الجملة في العبارة رقم (2) عن "الماصدق"، وتعبر الجملة في العبارة رقم (2) عن "المفهوم".

ج - يجب أن يتسق التفسير مع اختلاف الحكم بعين العبارتين، فيكون الجزء المتمثل من المعاني في العبارة رقم (1) والعبارة رقم (2) في القضية "الأستاذ هوارد رجل شريف" حكماً مثبتاً في رقم (2)، بينما يكون الحكم على القضية نفسها في العبارة رقم (1) غير مثبت وغير مؤكد.

(نلاحظ أن فريج[1] وأنصاره يرفضون الشرط (أ)، ويوافقون على الشرطين (ب) و(ج). ويوافق دافدسون[2] وأنصاره على الشرط (أ) ويرفضون الشرطين (ب) و(ج). وأحاول البرهنة على إمكانية قبول الشروط الثلاثة).

د - يجب أن ينطبق التفسير على جميع أنواع العبارات الأخرى التي تتضمن فقرات تبدأ بكلمة "أن"، وتشمل كل الجمل التي تظهر فيها بعض الخصائص المنطقية أو كلها، مثل العبارات التالية:

(1) G. frege, " On sense and reference", in P. Geach and M. Blak (eds.), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* (Oxford: Basil Blackwell, 1952), 56-78.

(2) D. Davidson, "On saying that", in D. Davidson and G. Harman (rds.), *the Logic of Grammar* (Encino and Belmont, California: Dickenson, 1975), pp. 143-52.

(3) الحقيقة أن "الأستاذ هوارد رجل شريف"

(نلاحظ أن هذه العبارة تضم التصميم الوجودي وعملية الإبدال)

(4) "يعرف الشريف أن الأستاذ هوارد رجل شريف"

(تستلزم هذه القضية وجود السيد هوارد ولا تسمح بالإبدال)

هـ - يجب أن ينطبق التفسير على كل أنواع التقارير عن الحالات القصدية وأفعال الكلام التي لا تظهر فيها العبارات الفرعية التي تبدأ بكلمة "أن"، وإنما نستخدم المصادر والاستفهام والضمائر والشرط وتغير الأزمنة .. إلخ. كذلك يجب أن يشمل التفسير كل اللغات الأخرى، ولا يكون قاصراً على تفسير التقارير عن الحالات القصدية وأفعال الكلام في اللغة الإنكليزية فقط. ومن أمثال هذه العبارات:

(5) يريد بيل أن يكون السيد هوارد شريفاً.

(6) أخبر "بيل" "سالي" أن تجعل السيد هوارد شريفاً.

(7) تخشى "سالي" أن يكون السيد هوارد رجلاً شريفاً.

(8) قال السيد هوارد إنه سيصبح رجلاً شريفاً.

(تعد الجملة شرطية)

(9) نطق الشريف الكلمات التالية "السيد هوارد رجل شريف".

(صيغة الكلام غير المباشر)

السؤال الآن: ما وضع الكلمات بين علامات التنصيص (" "). لقد سبق أن ناقشت بتفصيل[3] النظرة التقليدية القائلة إن علامات التنصيص حول الكلمة تجعلها كلمة جديدة. ووفق تفسيري تكون الكلمات الموجودة بين علامات التنصيص في العبارة رقم (9). هي الكلمات نفسها الموجودة في العبارة رقم

(3) انظر: *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), chapter 4

(2). وإذا ما شككت في ذلك أستطيع التحقق عن طريق الرؤية المباشرة. وفق النظرة التقليدية لا تقع الكلمات التي في العبارة رقم (2) داخل علامات التنصيص الموجودة في العبارة رقم (9). لأن التعبير كله بما فيه ما داخل علامات التنصيص يُعد اسم علم جديد أي اسم علم العبارة التي توجد في رقم (2). ووفق هذه النظرة، لا توجد أي كلمات على الإطلاق بين علامات التنصيص في العبارة رقم (9) قد تظهر بالفعل أمام الفرد غير المدرب على قواعد المنطق ـ أي الشخص العادي ـ كلمات عديدة داخل علامات التنصيص في العبارة رقم (9) مثل كلمة "السيد" أو "يكون" أو "هوارد" وهكذا. ولكن ذلك يُعد وفق وجهة النظر التقليدية مجرد حدث عارض يتعلق بأسلوب التهجّي (حروف الهجاء) بنفس الطريقة التي تكون بها كلمة "قط" موجودة في كلمة "قطعة"(*)؛ فوفق النظرة التقليدية يعد كل شيء اسم علم ولا يضم أي كلمات مركبة وليس له بنية داخلية(**).

لقد وجدت هذه النظرة غير صحيحة على الإطلاق. إذ يصعب أن تجد تفسيراً مقنعاً بأن الكلمات الموجودة داخل علامات التنصيص في العبارة رقم (9) ليست نفس الكلمات الموجودة بعد الرقم (2) الذي يقع في بداية العبارة رقم (2) نفسها، أو وجود أي أسماء أعلام أخرى غير اسم العلم في العبارة رقم (9). يجب أن نتوقف لدراسة هذه النظرة التقليدية لغرابتها. شعرت أن الفهم الوحيد لهذه النظرة التقليدية يتمثل في القول: إننا إذا أردنا الحديث عن شيء معين لا نستطيع وضع هذا الشيء مباشرة في جملة. ويجب أن نضع اسماً يشير إلى هذا الشيء أو تعبير آخر يشير إليه في العبارة. من الواضح أن هذا قول خاطئ. ويستند إلى مبدأ زائف لا معنى له؛ فإذا سئلت مثلاً: ماذا كان الصوت الذي صدر عن الطائر الذي رأيته بالأمس؟ تستطيع الإجابة "إن صوت

(*) المثال من وضع المترجم: وذلك لأن المثال الذي وضعه المؤلف باللغة الإنكليزية، حيث تكون كلمة (Cat) جزء من كلمة (Catastrophe). (المترجم).

(**) واضح خطأ تعميم هذا التفسير؛ فاسم العلم في اللغة العربية ليس جملة بالضرورة. (المترجم).

الطائر كان هكذا .. "، حيث يتم ملء مكان النقاط (....) "بصوت" وليس باسم الصوت(*). ويكون في هذه الحالة نمط الصوت ذاته أو النغمة جزءاً من التعبير، ويكون الوعي بهذا الصوت جزءاً من القضية التي يقولها المتحدث ويفهمها المستمع. نستطيع بالطبع استخدام كلمات تشير إلى كلمات. نستطيع القول "إن جون قال هذه الكلمات التي تشكل الثلاث كلمات الأخيرة في السطر السابع من الصفحة الحادية عشرة من الكتاب". ونستخدم هنا وصفاً محدداً للإشارة إلى الكلمات. ومع ذلك حين نتحدث عن كلمات من النادر استخدامنا لأسماء أو لأوصاف محددة، لأننا نجد أنفسنا نعيد استخدام الكلمات نفسها. وأعرف أن الاستثناء الوحيد لمثل هذا المبدأ يحدث في الحالات التي يُعد استخدام الكلمات ذاتها مسيئاً للحياة أو مقدساً أو محظوراً، أي لا يُحب الشخص الكلمات ذاتها. قد نحتاج في هذه الحالات لاسم يُعبر عنها. أما في الحالات العادية فلا نحتاج لاسم وإنما نكرر الكلمة ببساطة.

نعود إلى سؤالنا عن: ماذا يكون وضع الكلمات في العبارة رقم (9) وما علاقتها بالكلمات التي في العبارة رقم (2)؟ تُعد الكلمات الواردة في رقم (9) مطابقة للكلمات الواردة في رقم (2). وتمثل الكلمات في العبارة رقم (9) نفس موضع الكلمات في العبارة رقم (2). السؤال إذاً: أين يوجد الاختلاف؟ يصيغ المتحدث في العبارة رقم (2) حكماً بالنطق الحرفي الجاد للكلمات. بينما في العبارة رقم (9) تكون الكلمات مرجعية وقد تم الحديث عنها. لم يتم استخدامها لصياغة حكم أو تقديم فعل كلامي غير مجرد النطق بها. تم استخدام كلمات لها علاقة ببعضها البعض لتقديم فعل منطوق، فعل القضية، وفعل متضمّن في الكلام. بينما في العبارة رقم (9) يكرر المتحدث (الناقل) نفس الفعل المنطوق، ولكنه لا يكرر نفس الفعل القضية أو الفعل المتضمن في الكلام(**). أعتقد أن

(*) المقصود صوت يصدره المتحدث بالفم تقليداً لصوت الطائر. (المترجم).

(**) فعل منطوق (Utterance Act)، فعل القضية (Propositional Act) ويترجم أحياناً بـ(فعل قضوي)، فعل متضمن في الكلام (Illocutionary Act) ويترجم أحياناً بـ(الفعل الإنجازي) أو الفعل الكلامي.

ذلك يمدنا بطريقة لتحليل الخطاب غير المباشر بصفة عامة. إذ يقترح هذا التحليل أن السؤال المناسب في هذه الحالة يكمن في السؤال عن أي من الأفعال الكلامية الأصلية التي قالها المتحدث قد تم تكرارها بواسطة المبلّغ (الناقل للحديث)؟ وما هي العبارات التي يقولها المبلغ ؟ انظر إلى درجات التزام المبلّغ في العبارات التالية:

(10) قال الشريف الكلمات التالية "الأستاذ هوارد رجل شريف".

(11) قال الشريف إن الاستاذ هوارد رجل شريف.

(12) قال الشريف "الأستاذ هوارد شريف.

(13) قال الشريف من قبل، وأقول الآن أيضاً الأستاذ هوارد رجل شريف.

نضع بعض المصطلحات التي نلتزم بها: أسمي التقارير من نمط العبارة رقم (10) تقارير "كلمة "، والتي من نمط العبارة رقم (11) تقارير "مضمون"، والعبارة من نمط رقم (12) تقارير "حرفية". أسمي الشخص الناطق للعبارات من رقم (10) إلى (13) المبلِّغ، والشخص الذي تم نقل الكلام عنه المتحدث. ما هي الأفعال الكلامية التي قالها المتحدث ويُلزم المبلّغ بتكرارها؟

- في العبارة رقم (10) المبلغ ملزم بتكرار فعل المتحدث المنطوق، وغير ملزم بتكرار فعل القضية وفعله المتضمن في الكلام (فعل الكلام).

– من العبارة رقم (11) ملزم بتكرار فعل القضية الخاص بالمتحدث، وغير ملزم بتكرار فعله المنطوق أو فعله المتضمن في الكلام (فعل الكلام).

– في العبارة رقم (12) يلتزم المبلغ بتكرار فعل المتحدث المنطوق وفعل القضية، وغير ملزم بفعله الكلامي (الفعل المتضمن في الكلام).

– في العبارة رقم (13) يلتزم المبلغ بتكرار فعل القضية وفعل المتحدث الكلامي أو المتضمن في الكلام، وغير ملزم بالضرورة بتكرار فعله التعبيري أو المنطوق. وتستطيع وضع حالات يكون المبلغ ملتزماً فيها بتكرار الأنواع الثلاثة؛

أي أفعال النطق وأفعال القضايا والأفعال المتضمنة في الكلام.

(14) كما قال جون إن "السيد هوارد رجل شريف".

ويحدث أحياناً حين نقوم بالترجمة من لغة إلى أخرى أننا لا نطلب التقرير الحرفي الذي يجب أن ينقله المبلغ أو يقوم بتكرار كلمات المتحدث نفسها. ونطلب منه فقط تكرار فعل القضية الخاص بالمتحدث وفعل التعبير (النطق) بنفس المعنى حين ينقل من اللغة الأصلية إلى اللغة الجديدة. لذا نقول:

(15) قال بروست "تعودت منذ فترة طويلة الذهاب للنوم مبكراً "، بينما الجملة باللغة الفرنسية:

(16) نمت مبكراً لساعات طويلة.

يبدو من هذه الصورة السابقة أنه مثلما كرر المبلغ في تقرير الكلمة نفس فعل تعبير المتحدث، ولم يكرر بالضرورة نفس فعل القضية والفعل المتضمن في الكلام الخاص بالمتحدث، فإنه يكرر في تقرير المضمون نفس فعل قضية المتحدث ولم يكرر بالضرورة نفس فعل نطقه أو فعله الكلامي. لتوضيح هذه الفكرة دعنا نذكر أنفسنا بالبنية الكلامية (البنية في الكلام) Illocutionary Structure للعبارة رقم (2) حتى نستطيع مقارنتها بالبنية الكلامية للتقرير المقدم عنها في العبارة رقم (11). ويُعد من الأمور الضرورية أن نفهم البنية الكلامية للقول الذي يتم نقله أو التبليغ به حتى نستطيع أن نفهم التقرير. وأعتقد أن من الأسباب الرئيسية لمواجهة العديد من الفلاسفة لصعوبات عند تفسير "الكلام المنقول" هو عدم وجود تفسير كامل لديهم "للكلام" نفسه لكي يتم البدء منه. وقد حدث الشيء نفسه عند تناولهم لتقارير الحالات القصدية؛ فقد واجهوا صعوبات في تفسير تقارير الحالات القصدية لعدم معرفتهم لتفسير متكامل ومتسق للحالات القصدية ذاتها. نجد من المنطوق الحرفي للعبارة رقم (2) أن تقديم فعل متضمن في الكلام (فعل كلامي) يستلزم وجود مضمون قضية مع قوة كلامية. ونستطيع تمثيل هذه الوقائع باستخدام علامة تأكيد فريج:

العبارة رقم (2)′: إن "الأستاذ هوارد رجل أمين".

وفي تفسيري للعبارة رقم (11)، يكرر المبلّغ مضمون القضية ولكنه لا يكرر القوة الكلامية(*) المرتبطة بهذا المضمون وإنما ينقل هذه القوة الكلامية فقط؛ فلا يقدم القضية بنفس القوة الكلامية مثل المتحدث الأصلي، وبالتالي لا يقوم بعمل نفس التأكيد مثل المتحدث الأصلي. ويمكن عرض بنية تقريره وبالتعديل الذي يحدث للعبارة رقم (11) كما يلي:

(11)′ أكد الشريف على هذه القضية " السيد هوارد رجل شريف ".

يوضح باقي الجملة أن القضية الأصلية قد تكررت ولذلك كانت حاضرة بصورة واضحة. بينما القوة الأصلية في الكلام ليست متكررة وإنما فقط تم التبليغ عنها. وكان حضور القضية الأصلية واضحاً مثل وضوح أي كلمة أخرى في المنطوق.

كان لدى "فريج" العناصر الضرورية لبنية هذا التفسير. كان لديه بالتحديد نظرية أولية في التمييز بين المضمون اللغوي (القضايا) والقوة الكلامية (في التعبير) الخاصة به. وما دام التحليل يحمل روح "فريج"، فإنه من الضروري الشعور بالحيرة والتساؤل في عدم اهتمامه بمثل هذا التفسير الذي نقدمه. أعتقد أن السبب في عدم قبوله لهذا التفسير الذي أعرضه، مقولة المبدأ الكامن تحت نظرية الاستخدام والتسمية (الإشارة) التي رفضناها. اعتقد فريج أن أفضل طريقة للتحدث عن شيء تتم بتسميته أو الإشارة إليه. افترض أن المبلغ حين يقوم بنقل قضية المتحدث يجب أن يستخدم اسماً للقضية يشير إليها وليس منطوق القضية ذاتها. لا يجب أن يعبّر المبلّغ عن القضية بتكرار منطوقها ذاته. يقول "فريج" عن الخطاب غير المباشر: إن التعبيرات المقصودة تشير إلى استعمالها المألوف وتشير الفقرة المثبتة في القول إلى قضية أي أنها عبارة عن اسم للقضية. وما دام قد ثبت خطأ التفسير التقليدي في التمييز بين استخدام

(*) القوة في الكلام (Illocutionary Force): المقصود الإشارة إلى فعل القول. (المترجم).

التعبيرات وبين الإشارة إليها، فإننا نرى خطأ تطبيق المبدأ نفسه على الخطاب المباشر. لا يتطلب ذكر القضية إطلاق اسم عليها يشير لها، وإنما نستطيع ذكر العبارة ذاتها مباشرة. وحين ننقل حديث شخص آخر لا نحتاج لوضع أسماء لقضاياه أو تسميتها، كما لا نحتاج لأسماء لكلماته. إذ نكرر ببساطة منطوقه لهذه القضايا عند تقرير المضمون كما نكرر كلماته عند تقرير الكلمة. نستطيع بالطبع في بعض الأحيان تسمية قضاياه أو الإشارة إليها؛ فنقول مثلاً: "أكد الاستاذ هوارد فرض كوبرنيكن حيث نستخدم تعبير "فرض كوبرنيكن" (Copernican Hypothesis) للإشارة إلى قضية وليس للتعبير عنها. ومع ذلك وباستثناء بعض القضايا القليلة المشهورة مثل "فرض كوبرنيكن"، ليس للقضايا أسماء ولا تحتاج لأي أسماء، نطلقها عليها.

نستطيع بسهولة شديدة تطبيق هذا التفسير لتقارير "أفعال الكلام" والامتداد به إلى تقارير الحالات القصدية وتطبيقه عليها. ليس هناك نوع من الدهشة في إمكانية وجود توازٍ شديد بين أفعال الكلام والحالات القصدية التي درسناها في الفصل الأول. فإذا كان المبلِّغ "يكرر" في تقارير المضامين لأفعال الكلام في العبارة رقم (11) القضية التي قالها المتحدث، فإن "المبلِّغ" يقوم في تقارير المضامين للمعتقدات في العبارة رقم (1) "بالتعبير" عن القضية الممثلة لمضمون اعتقاد الحقيقة. ولا يحتاج لتكرار أي تعبير عن الاعتقاد. إذ قد لا يُعبر "المعتقد" عن اعتقاده مطلقاً. يُعبر "المبلغ" عن القضية التي يؤمن بها صاحب الاعتقاد. وحين يقوم بذلك لا يحتاج لتكرار أي شيء مما فعله صاحب الاعتقاد أو قاله. (نلاحظ في الحياة الواقعية أننا نهمل دائماً مسألة تماثل المضمون المعبَّر عنه مع مضمون الاعتقاد. نقول مثلاً "يعتقد الكلب أن صاحبه واقف على الباب"، من دون أن ننسب للكلب أي معرفة بمفهوم الملكية). وكما يُقدم "تقرير المضمون" في العبارة رقم (11) القضية من دون قوتها الكلامية (في الكلام) وإنما بتقرير عن هذه القوة الكلامية، كذلك يُقدم تقرير "مضمون الاعتقاد" في العبارة رقم (1) من دون الحالة القصدية، وإنما مع تقرير عنها. ولعل سبب عدم

حاجة وجود الحالات القصدية لأي كلام أو أحاديث، يتمثل في وجود عدد قليل جداً من التقارير الحرفية للحالات القصدية. يمكن أن يكون التقرير الحرفي تقريراً لفعل كلامي (وقد يكون هذا الفعل الكلامي باطنياً). وبالتالي لا يمكن أن يكون للحالة القصدية تقرير حرفي وإنما يمكن أن يوجد تقرير عن الحالة القصدية المعبّر عنها في فعل كلامي.

تزداد درجة وضوح "التفسير" إذا تمت مقارنته مع وجهة نظر "دافيدسون"؛ فوفقاً لدافيدسون: حين يقول "المبلغ":

(17) قال غاليليو إن الأرض تتحرك

فإنه يقول شيئاً مساوياً:

(18) (أ) الأرض تتحرك

(ب) قال غاليليو إن

تعتبر العبارة رقم (18) (أ) متعلقة كلية بـ الماصدق (الواقع). وطالما ـ وفقاً لدافيدسون ـ كان وجودها في العبارة رقم (17) مساوياً لوجودها في العبارة رقم (18)، تكون "الفقرة الفرعية" Subordinate clause في العبارة رقم (17) متعلقة بالماصدق أيضاً. لا يتعلق السبب في أي تغيير يحدث في قيمة الصدق في العبارة (17) بسبب التبديل بأي مفهوم أو معنى للفقرة الفرعية، وإنما يحدث هذا التغيير في قيمة الصدق، إذا تم حدوث تغيير في أداة الإثبات "إن" في العبارة الأصلية؛ فوفق وجهة نظر "دافيدسون" إذا نطقت العبارة رقم (17) أكون أنا وغاليليو نقول الشيء نفسه.

وفق تفسيري لا نقول شيئاً واحداً، فحين أقول عند التعبير الحرفي عن العبارة رقم (17) لا أقول "إن الأرض تتحرك"، وإنما أقول: إن جاليليو قال ذلك فقط. فلا نقول نفس الشيء وإنما نعبر عن قضية واحدة. من جهة أخرى يؤدي التعبير الحرفي عن العبارة رقم (18) أحكم أن نقول أنا وغاليليو الشيء نفسه أو

قولاً واحداً. لأن في العبارة رقم (18) أحكم أن الأرض تتحرك. تكون قوة الإثبات في العبارة رقم (18) (أ) جزءاً من المعنى الحرفي. ومع ذلك تزول هذه القوة الإثباتية بوضعها في العبارة رقم (17). وتكون لهذا السبب متعلقة بالماصدق في العبارة رقم (18) (أ) بالرغم من أن الفقرة الفرعية في العبارة رقم (17) تتعلق بالمفهوم.

أجد أن التفسير الذي أقدمه في هذا الفصل واضح بذاته بل وبديهي. وأعتقد بمجرد إزالة الخطأ الخاص بالاستخدام والإشارة (التسمية) لن يعترض عليه أحد. ومع ذلك ما زلت أحاول توضيحه بصورة أفضل. السؤال الآن: كيف ندافع عنه بصورة يقتنع بها الشكاك ؟ أعتقد أن أفضل طريقة لمواجهة هذا التحدي أن يبين كيفية إخضاع هذا التفسير لكل معايير "الكفاية" التي سبق عرضها (أ، ب، ج، د)، وبطريقة تقدم تفسيراً موحداً للفقرات أو للعبارات الفرعية الملحقة بكلمة "أنّ" سواء كانت هذه الجملة تتعلق بالماصدقات أو بالمفاهيم، وكذلك تقديم تفسير موحد لتقارير الحالات القصدية وأفعال الكلام سواء في العبارات الملحقة بـ "أنّ" أو أي صور أخرى.

تتمثل الخطوة الأولى لمواجهة هذا التحدي في بيان كيفية حل التناقض المترتب على الشروط (أ) و (ب) و(ج) التي أدت إلى المشكلة بالدرجة الأولى. كيف يمكن أن تكون الحالة وفق الشرط (أ) وأن تكون الكلمات في الجمل الفرعية من التقرير في العبارة رقم (1) والعبارة رقم (11) يكون لها معانيها العادية، ومع ذلك، وفقاً للشرط (ب) لا يتم المحافظة على الصفات المنطقية للمنطوق الحرفي لنفس الكلمات في العبارة رقم (2) في النطق الحرفي لهذه الكلمات في العبارتين رقم (1) ورقم (11) ؟ كذلك وفقاً للشرط (ج) إذا حافظت الكلمات على معانيها الحرفية العادية لماذا لا تكون القضية المثبتة في المنطوق الحرفي للعبارة رقم (2) مثبتة في منطوق العبارتين رقم (1) ورقم (11). أعتقد أن إجابة السؤال الثاني تؤدي إلى إجابة السؤال الأول. وفق تفسيري بالرغم من محافظة الكلمات في الجملة على نفس معانيها، وتحدد هذه المعاني في العبارات رقم (1) و (2)

و(11) المضمون اللغوي (القضايا) فإنها لا تحدد قوة الكلام (القوة في الكلام). لم تحمل معاني أي كلمة من الكلمات في العبارة رقم (2) القوة الكلامية، وتم إزالة هذه القوة الكلامية للعبارة الأصلية بغرسها أو وضعها كجملة فرعية في العبارتين رقم (1) ورقم (11)، وتتحدد القوة في الكلام أو الكلامية في العبارة رقم (2) بكلمة "الأمر"، وصيغة الفعل، وحدود الجملة، ومنسوب اختلاف درجة الصوت وشدتها عند النطق.. الآن وبصورة واضحة تماماً. لا تتكرر العبارة رقم (2) كلها في العبارتين رقم (1) ورقم (11) طالما فقدت حدود الجملة أو ما يسمى بحدودها. وإلا يكون تسلسل الكلمات في العبارة "الأستاذ هوارد شخص شريف" جملة بحد ذاتها، بالرغم من أن هذا التركيب اللغوي يكون كافياً للتعبير عن مضمون لغوي. دائماً ما يساء تفسير هذه الحالات في اللغة الإنكليزية الحديثة[4]، وذلك طالما يتم الاحتفاظ بصيغة الفعل في التقرير. ومع ذلك من الممكن ملاحظة الفصل بين المضمون اللغوي (القضايا) والقوة الكلامية، ويكون هذا الفصل مرئياً في التقرير وبخاصة تقارير عبارات الاستفهام والأمر، حيث لا تسمح لنا بنية التقرير بالحفاظ على الصيغة الأصلية للفعل. لذلك نفترض أن الشريف قد سأل:

(19) هل السيد هوارد رجل شريف ؟

ويتم نقل هذا القول :

(20) سأل الشريف ما إذا كان السيد هوارد إنساناً شريفاً؟

نلاحظ أن قوة الاستفهام الموجودة كجزء من المعنى الحرفي من العبارة رقم (19)، قد تم الإخبار عنها في العبارة رقم (20) ولكنها لم تظهر في العبارة (20)، ينقل الفعل "سأل" القوة الكلامية، وتم تقديم العبارة المعبرة عن القضية

(4) كذلك تتطلب اللغة الإنكليزية الحديثة تبديلاً زمنياً في الحديث المنقول. قال نيكسون، " انا لست فاسداً" . ومع ذلك يكون التقرير الصحيح " قال نيكسون إنه لم يكن فاسداً" : Nixon said "I am not a crook": Nixon said he was not a crook.

الأصلية مصحوبة بكلمة آمرة مختلفة، وتغيير في الصيغة الاستفهامية الأصلية للفعل، تغييراً إرادياً للزمن، وتم غرسه داخل الصيغة الاستفهامية "ما إذا" Whether. أعتقد أن ما يحدث في هذه البنية السطحية لهذه الصور يكشف ما يحدث في البنية المنطقية. تم إزالة القوة الاستفهامية للعبارة رقم (19) من العبارة رقم (20) وبالرغم من وجود نفس القضية في العبارتين (19) و(20)، فإنها لم تظهر بوصفها سؤالاً وإنما كجزء من تقرير السؤال. وتنطبق نفس العبارات على تقارير أفعال الكلام المباشرة. لذا في العبارة رقم (21) التي قالها الشريف:

(21) أيها السيد هوارد كن أميناً، أو كن شريفاً سيد هوارد.

يتم نقلها :

(22) طالب الشريف السيد هوارد أن يكون شريفاً.

تم إزالة صيغة الأمر التي وردت في العبارة رقم (21) من العبارة رقم (22) وتم استبدالها بالمصدر والإخبار عنها بالفعل " طلب " أو " طالب".

نلاحظ أن المبلِّغ في العبارتين رقم (19) ورقم (20)، والعبارتين رقم (21) و (22)، يكرر المضمون اللغوي (القضية) ولكنه يخبر فقط عن القوة الكلامية (في الكلام). ويوجد في مثل هذه الحالات أنماط لغوية ونحوية متعددة لإعلام المستمع بأن للقضية وضعاً في الكلام الذي ورد في التقرير، يختلف عن وضعها الكلامي في المنطوق الأصلي.

باختصار بالنسبة إلى الشرط "ج" نجد أن الكلمات والعناصر الأخرى المتكررة في تقارير المضمون كما وضح في العبارتين رقم (1) ورقم (11) تحتفظ بمعانيها الأصلية. ونلاحظ أن هذه المعاني تحدد المضمون اللغوي (القضايا) وليس القوة الكلامية. إذ لا تتكرر القوة الكلامية للقول الأصلي، وإنما يتم نقلها أو التبليغ عنها. وتوجد في اللغة الإنكليزية واللغات الأخرى أنماط لغوية

ونحوية متعددة لإعلام المستمع أن القوة الكلامية للقول الأصلي لم تعد قائمة في القضية التي يضمها التقرير.

إذا تم إزالة إثبات القوة الكلامية من المضمون اللغوي في العبارتين رقم (1) ورقم (11) وكان الالتزام متضمناً في صيغة الإثبات وليس في القضية ذاتها، فإن ذلك يلزم المتحدث بشروط صدقها. أما المبلغ فإنه يستطيع التعبير بنفس القضية وبنفس الكلمات التي استعملها المتحدث، إلا أنه لا يكون ملتزماً بشروط صدق القضية. لذلك يكون تعبير المتحدث متعلقاً بالماصدق (الواقع)، وتعبير المبلغ عن القضية متعلقاً بالمفهوم. وإذا أردنا أن نوضح كيفية حل مثل هذا التفسير للتناقض الظاهري الذي ينتج من الربط بين الشرطين (أ) و (ب)، علينا أن ندرس التعميم الوجودي والقابلية للاستبدال.

إذا كانت الكلمات ذات الصلة بالموضوع لها نفس المعنى في العبارتين رقم (2) ورقم (11)، وتتكرر قضية العبارة رقم (2) في العبارة رقم (11)، فلماذا ينتج التعميم الوجودي ويمكن استدلاله من العبارة رقم (2) ولا يمكن استدلاله من العبارة رقم (11) ؟ لماذا إذاً استدلال هذا الوجود من العبارة رقم (2) يُعد صحيحاً، بينما لا يمكن استدلاله من العبارة رقم (11)؟ لا يُعبر المتحدث الذي يقول منطوق العبارة رقم (2) عن المضمون اللغوي (القضية) فقط، بل ويثبته بالفعل ويؤكد وجوده. ويلزمه هذا التأكيد بشروط صدق القضية. وتشمل هذه الشروط ضرورة وجود الموضوع المشار إليه بهذا المنطوق وبتلك الكلمات؛ فإذا ما صدقت العبارة رقم (2)، لا بد من وجود مثل هذا الموضوع. ولذلك يُعد التعميم الوجودي صورة استدلالية صحيحة، أما المبلغ الذي ينقل منطوقاً حرفياً للعبارة رقم (11) لا يكون ملزماً إلا بالتعبير فقط عن نفس القضية التي نطقها المتحدث الأصلي في العبارة رقم (2). ولا يكون ملزماً بإثباتها أو تأكيدها، ولا يلتزم بأي شروط لصدقها إلا شرط الالتزام بأن التقرير المنقول يجب أن يتضمن نفس القضية التي قالها المتحدث الأصلي. ما دام المبلغ ليس ملتزماً بإثبات القضية أو بشروط صدقها، فإن العبارة رقم (11) تُعد صادقة حتى وإن لم يكن

الموضوع الذي تشير إليه القضية موجوداً. ولهذا السبب لا يُعد التعميم الوجودي للعبارة رقم (11) صورة من صور الاستدلال الصحيح.

السؤال الآن لماذا تفشل عملية الاستبدال بالنسبة للعبارة رقم (11) ولا تفشل بالنسبة للعبارة رقم (2) بالرغم من أن بها نفس القضية؟ تفشل عملية الاستبدال لأن صورة العبارة رقم (11)، يلزم المبلغ بتكرار نفس القضية التي قالها المتحدث. إذ يلزم التعبير "قال فلان إن" في العبارة رقم (11) المبلغ، بتكرار القضية نفسها كما قالها المتحدث تماماً. لذلك يمكن أن يؤدي أي استبدال في القضية إلى تغيير في قيمة الصدق. قال فريج: إن التبديلات التي لا تحافظ فقط على نفس الإشارة وإنما على المعنى أيضاً، تحافظ على قيمة الصدق حتى في السياقات الخاصة بالمفاهيم. وطالما تمت المحافظة على المضمون اللغوي (القضية) عن الاستبدال تظل قيمة الصدق ثابتة، بينما إذا كان هناك حدان يستخدمان للإشارة إلى نفس الموضوع ومختلفان في المعنى، يمكن أن يؤدي استبدال أحدهما بالآخر إلى تبديل قيمة صدق التقرير. أما بالنسبة إلى العبارة رقم (2)، طالما لا تعتمد قيمة الصدق فيها على كيفية تعريف الموضوع، فإن أي تعريفات أخرى تظل محافظة على قيمة الصدق.

أحياناً يكون لدينا مضمون جزئي للتقارير، حيث لا يلزم المبلغ نفسه بنقل كل القضية الأصلية. فنقول مثلاً:

(23) لن أخبرك بما قاله بالضبط، وإنما قال الشريف إن السيد هوارد رجل من طراز خاص.

واضح في صيغة التقرير أن المبلغ ليس ملزماً بتكرار كل العبارة الأصلية.

يعتبر التحليل الذي نقدمه عبارة عن توسيع للنقاط التي وردت في الفصل الأول. يقوم المرء في الحالات القصدية بعمل تمثل معين. وطالماً كان التقرير عن التمثل الأساس أي الدرجة الأولى، وليس عن تقرير هذا التمثل ذاته أو الأساس، فربما تغيب الالتزامات الخاصة بالتمثل الأساس في التقرير. لذلك ربما تتخلف الالتزامات

المرتبطة بالأول عن الحضور في الثاني. وما دام التقرير يكرر المضمون اللغوي (القضية) للتمثل الأصلي، فإن أي استبدال في المضمون اللغوي يبدل في قيمة صدق التقرير، طالما أن تمثلاً مختلفاً بات حاضراً في التقرير.

تقدم إجاباتنا عن الأسئلة الخاصة بالشروط "أ" و"ب" و"ج" إجابة للشرط الرابع (د)، أي تقدم تفسيراً متسقاً واحداً للجمل التي تبدأ بـ"أن" ؛ فإذا كانت هذه الجملة التي تبدأ بكلمة "أن" مطمورة في التمثل العام المعروض للمضامين اللغوية، فكيف نفسر حقيقة أن بعض هذه الجمل يتعلق بالمفاهيم والبعض الآخر بالماصدقات؟

تعود مسألة ما إذا كانت القضية المطمورة تتعلق بالماصدق أو بالمفهوم إلى المضمون الدلالي لباقي الجملة. لذا يكون الفرق بين صيغة العبارتين:

رقم (1) يعتقد الشريف أن السيد هوارد رجل شريف؛

والعبارة رقم (3) حقيقة إن السيد هوارد رجل شريف

متمثلاً في المعنى بين "يعتقد الشريف إن"، "وحقيقة إن"؛ فلقد تم استخدام العبارتين لإصدار أحكام وتأكيدات، ومع ذلك نلاحظ أنه بينما تلزم عبارة "حقيقة إن" المتحدث بإثبات القضية المطمورة، لا تلزمه عبارة "يعتقد الشريف أن" بهذا الإثبات. يعود الفرق في وضع القضية المعبر عنها في الحالتين إلى باقي العبارة، ولا يتطلب ذلك افتراض وجود جملتين فرعيتين. كذلك يتمثل الدليل على أن وضع الجملتين الفرعيتين واحد في أنهما يسمحان بالردود الاقترانية(*) لصيغة "حقيقة أن"، "ويعتقد جون أن السيد هوارد شريف".

تقدم العبارة رقم (4) حالة متوسطة. تُعد أفعال مثل "يعرف أن" و"يثبت أن" و"يرى أن" أفعالاً قصدية. وتتصف هذه الأفعال بأنها إضافة لإظهارها

(*) الرد الاقتراني: (Conjunction Reduction) مثل قول "أ" أو "ب"، ولا بد أن يكون لهما معنى واحد. (المترجم).

قصدية حالة الشخص أو الفعل الذي يقوم به، تعد أفعالاً ناجحة. إذ تعد كل العبارات التي يستدل منها على وجود الموضوعات المشار إليها في الجمل الفرعية صورة صحيحة من صور الاستدلال. ونلاحظ أن العبارات من صيغة "س يعرف أن ص"، و"س يرى أن ص"، و "س يثبت أن ص"، كلها تتطلب وجود "ص". ومع ذلك لا يحافظ الاستبدال على الصدق. إذ تكون هوية المضمون لما يعرف أو يثبت أو تتم رؤيته، مسألة تتعلق على الأقل بالعنصر أو الجانب الذي تُعرف في ظله الأشياء، أو تتم رؤيتها أو إثبات وجودها.

لا تعود إجابة هذا الشرط الرابع (د) إلى فلاسفة اللغة وإنما الى اللغويين. كيف يكون التفسير ملائماً للأساليب المتنوعة المستخدمة للتعبير عن القصدية في اللغة الإنكليزية واللغات الأخرى؟ لقد سبق أن ذكرت بالفعل بعض الطرق التي تعبر بها اللغة الإنكليزية كالجمل الإخبارية والاستفهام والأمر بالنسبة إلى أفعال الكلام. ورأينا في كل حالة فصلاً بين "القوة الكلامية" التي يتم نقلها، و"المضمون اللغوي" الذي يتم تكراره وإعادته، نريد من أجل توسيع التفسير الذي ورد في هذا الفصل وبالتالي اختباره، أن نعرف كيفية التبليغ عن "القوة الكلامية" و"المضمون اللغوي" في اللغات الأخرى، وكيف يتم تمثيل الفرق بين المضمون اللغوي والقوة الكلامية، في التقارير الناقلة للمنطوقات في اللغات الأخرى. نستطيع القول منذ البداية، إن الصيغة النحوية الموجودة في اللغة الإنكليزية واللغات الأخرى، هي الصيغة المسماة في اللغة الفرنسية "الأسلوب الحر غير المباشر". انظر إلى الفقرة التالية:

> "لم تتحمل هي (لوسيا) التفكير أن اختها الروحية المتعجرفة قد باتت مذلولة هكذا وسجنت داخل هذا الجسد. لقد كانت "ماري" مخطئة، مخطئة، مخطئة، فلم تكن إنسانة فاضلة أو متفوقة وإنما إنسانة معيبة وسيئة وناقصة". (د. هـ. لورنس، قصة "بنات القس")

تُعد الجملة الثانية تقريراً عن حالة قصدية. لا يقول لنا المؤلف إن "ماري" كانت

مخطئة، مخطئة، مخطئة، وإنما فكرت "لوسيا" أنها كانت مخطئة، مخطئة، مخطئة. وتظهر مشكلة المثال بسبب ثلاثة أشياء: الأول، بالرغم من أن الجملة تقرير عن حالة قصدية تظهر وحدها واضحة وليست مطمورة (لذلك تقيد "حرة"، وفق الأسلوب الحر غير المباشر). الثاني، يكون لها بعض صفات الخطاب المباشر (الجملة) إذ نفكر في " مخطئة، مخطئة، مخطئة " بنفس الطريقة التي فكرت فيها لوسيا. الثالث، تتصف الجملة أيضاً ببعض صفات الخطاب غير المباشر مثل تبديل زمن الجملة. إذ علينا أن نتصور أن لوسيا تقول لنفسها "ماري مخطئة، مخطئة، مخطئة"(*)، ومع ذلك جاءت العبارة في التقرير في الزمن الماضي "كانت ماري مخطئة، مخطئة، مخطئة".

لقد تناولنا في هذا الفصل تقارير المفاهيم الخاصة بالحالات القصدية وأفعال الكلام أو ما يسمى بتقارير الكلام. السؤال الآن: ماذا عن التقارير الخاصة بالأشياء أو تكون تعبيرات خاصة بـ الماصدقات أو التطبيقات في الواقع؟(**). تكون العبارة التالية " يعتقد بوش أن ريغان رئيس"، عبارة كلامية تتعلق بأقوال وتتعلق بمفاهيم، وتعد صادقة حتى لو لم يكن ريغان موجوداً. أما عبارة "اعتقد بوش أن ريغان رئيس"، أو عبارة "ربما يُعتبر ريغان الشخص الذي يعتقد بوش أنه رئيس". نلاحظ أن وجود ريغان في العبارتين حقيقي، ويرتبط في التقريرين بالماصدق.

تمثل الخطأ الواضح في تاريخ فلسفة اللغة في الاستدلال من واقعة أن التقارير الكلامية التي تتعلق بالمفاهيم لا بد أن تكون تقارير الحالات القصدية ذاتها المتعلقة بالمفاهيم. وسبق أن أوضحت في الفصل الأول خطأ هذه النظرة. وحاولت في هذا الفصل تحليل العبارات المرتبطة بالتقارير الكلامية. كما حدث أيضاً هذا الخطأ نفسه في الخلط بالنسبة إلى حالة التقارير المتعلقة بالأشياء.

(*) لا يظهر فعل الكينونة المضارع في اللغة العربية. المقصود "ماري تكون مخطئة". (المترجم)

(**) تقارير "خاصة بالكلام *(De dicto)*"، وتقارير "خاصة بالأشياء *(De re)*"؛ وهما كلمتان من اللغة اللاتينية، تستخدمان للتفرقة بين الحديث عن الأشياء والحديث عن الأقوال. (المترجم).

وتم الاستدلال من واقعة وجود نوعين في التقارير عن الأشياء وعن الأقوال، أنه لا بد من وجود نوعين من تقارير الحالات القصدية. وأن تتعلق هذه الحالات ذاتها إما بالأشياء أو بالأقوال والكلام. والواقع لا يترتب إطلاقاً على واقعة وجود نوعين من التقارير وجود نوعين من الحالات. وهذا ما سنتناوله في الفصل القادم.

الفصل 8

هل المعاني في الرأس؟

كان السؤال الأساسي دائماً في فلسفة اللغة: كيف ترتبط اللغة بالواقع؟ أو ما علاقة اللغة بالواقع؟ كانت الإجابة التي افترحتها في كتاب *"أفعال الكلام"* أن اللغة ترتبط بالواقع بسبب قيام المتحدثين بتقديم الأفعال اللغوية. وبالتالي يرتد السؤال الأصلي إلى سؤال عن تحليل طبيعة وشروط إمكانية وجود هذه الأفعال. لقد سعيت في ذلك الكتاب إلى تحليل قصدية العقل. وبينت أن السؤال عن "كيفية اتصال اللغة بالواقع؟" ليس إلا حالة خاصة من السؤال عن "ما علاقة العقل بالواقع؟". وكما تم رد السؤال عن اللغة إلى سؤال عن الأنواع المختلفة لأفعال الكلام، كذلك يتم رد السؤال عن العقل إلى سؤال عن الصور المختلفة للقصدية، والقدرات التمثلية لأفعال الكلام باتت حالة خاصة من قصدية مشتقة أو مستنتجة.

كانت مراجعة تفسير "فريج" لمفهوم المعنى ومحاولة توسيع هذا المفهوم لتطبيقه على القصدية بوجه عام، إحدى المناهج التي اتبعتها عند دراستي لفريج ومحاولة الاقتراب من القصدية. حاولت توسيع مفهوم فريج ليضم إلى جانب القصدية الإدراك وصور الدلالة الذاتية (Self-refernce). كان اقترابي وتناولي للمشكلة الخاصة بالإشارة في بعض الجوانب يحمل روح فريج وليس في كل التفاصيل التي عالجت بها المشكلة. ويمكن التميز بين اتجاهين مستقلين في تفسير فريج للعلاقات بين التعبيرات والموضوعات.

الاتجاه الأول: يشير فريج في تفسيره للمعنى (sinn) ودلالة اسم العلم *(Bedeutung of Eigennamen)* إلى أن "التعبير" يشير إلى "موضوع" بسبب مطابقة الموضوع أو تناسبه مع المعنى المرتبط بالتعبير. الاتجاه الثاني: شعر فريج في صراعه مع النظرية السيكولوجية لتحليل الأحداث، أن من الضروري افتراض وجود "عالم ثالث" من الكائنات المجردة والمعاني والقضايا.. إلخ، يكون التواصل في نطق "تعبير" معين ممكناً بين المتحدث والمستمع بسبب إدراكهما لمعنى مجرد مشترك يرتبط بالتعبير. يتفق تفسيري مع روح فريج في الاتجاه الأول ويختلف عنه في الاتجاه الثاني. تعد الإشارة أو الدلالة اللغوية حالة خاصة من الدلالة القصدية، وتتحقق الدلالة القصدية دائماً عن علاقة التطابق أو الإشباع أو التناسب. وليس بالضرورة افتراض وجود أي عوالم ميتافيزيقية لتفسير التواصل والقصدية المشتركة؛ فإذا فكرت في "نجمة المساء" في حالة تمثل "نجمة المساء"، وفكرت أنا أيضاً في نفس الكواكب في حالة تمثل له، يكون المعنى الذي نفترض به وجود كائن ثالث مشترك مجرد بيننا تافهاً، ويشبه المعنى الذي حين نقول لقد تنزهت في تلال "ميركلي"، وذهبت أنت في نفس الوقت للنزهة، فإننا نتشارك معاً في كائن ثالث مشترك بيننا، وهذا الكائن هو"نفس النزهة" فلا تحتاج إمكانية المشاركة في المضامين القصدية أي كائنات ميتافيزيقية غامضة مثلما لا تحتاج النزهة التي نمارسها معاً.

يُعتبر تفسير فريج ومجموعة من التفسيرات الحالية للمعنى تفسيراً باطنياً. فبسبب وجود حالة عقلية معينة في رأس المتحدث والمستمع ـ أي الحالة العقلية التي تجمع بينهما ولديهما كائن مشترك أو على الأقل مضمون قصدي مشترك ـ يستطيعان أن يفهما الدلالة الإشارية اللغوية. وترفض معظم النظريات الحديثة الخاصة بالإشارة والمعنى تحليل فريج أو التحليل الباطني. وتوجد أسباب كثيرة لصواب موقف المعارضين للباطنية. ومع ذلك يوجد أيضاً خلاف كبير بين هؤلاء المعارضين حول التحليل الصحيح للمعنى والدلالة الإشارية. ندرس في هذا الفصل والفصل التالي بعض هذه الآراء. ونقدم إجابة عن بعض تساؤلات

المذاهب المهاجمة للباطنية سواء عند فريج أو في التراث القصدي. لذلك تُعد هذه الفصول اللاحقة جدلية أكثر منها تحليلية مثل الفصول السابقة. كذلك لا أهدف فقط إلى تقديم تفسير قصدي للدلالة الإشارية، وإنما تحقيق ذلك عن طريق إجابة بعض المذاهب في الفلسفة المعاصرة التي أتصور حيادها عن جادة الصواب. ونعرض الآن لبعض الدعوات الحديثة التي تهاجم الباطنية.

1 ـ يوجد تمييز أساسي بين المعتقدات الخاصة بالأشياء والمعتقدات الخاصة بالأقوال والأنواع الأخرى للمواقف تجاه القضايا. تكون المعتقدات الخاصة بالأشياء عبارة عن علاقة بين العملاء والأشياء، ولا يمكن إفرادها منفصلة أو تقسيمها باعتبارها مجرد مضامين عقلية (خاصة بالأفكار). إذ يجب أن يكون الموضوع ذاته جزءاً من المعتقد.

2 ـ يجب التمييز بين استخدام "الإشارة" واستخدام الصفة لإجراء وصف محدد. فقد يشير المتحدث في حالة استخدام الأوصاف المحددة إلى موضوع معين، بسبب وضع مضمونه القصدي لمجموعة من الشروط التي يحققها الموضوع أو يشبعها. وبالتالي، لا تُعد هذه حالات للإشارة على الإطلاق. لا يحتاج استخدام الدلالة الإشارية للأوصاف المحددة أن يقوم المتحدث باستخدام تعبير معين يقوم الموضوع المشار إليه بإشباعه أو تحقيقه[1].

3 ـ تُعد التعبيرات المرجعية[*] مثل، أنا، وأنت، هذا، ذاك، هنا، الآن؛ كلها مستحيلة بالنسبة للنظرية الباطنية طالما أن نطقها ينقصه "المعنى الكامل الذي يقول به فريج".

(1) لن أناقش هذه النظرة بتوسع حيث تم بحثها في موضوع آخر، انظر: Referential and attributive', in J.R. Searle: *Expression and Meaning* (Cambridge: Cambridge University press, 1979), pp. 137-61

(*) المرجعية: (Indexical) وتعني رد العبارة إلى مرجع مثل موقف المتحدث، زمن القول، هوية المتحدث.. إلخ. (المترجم).

4 ـ يرفض شرّاح ما يسمى بالنظرية السببية للأسماء والنظرية السببية للإشارة ما يسمى بالنظرية الوصفية للأسماء والنظرية الوصفية للإشارة، وبالتالي يرفضون التفسير الباطني وتفسير فريج، ويبينون أن الدلالة الإشارية تتحقق بسبب بعض العلاقات السببية الخارجية.

5 ـ تكون النظرية السببية للدلالة الإشارية قابلة للتطبيق على فئة واسعة وكبيرة من المصطلحات العامة، مصطلحات النوع الطبيعي، وربما مصطلحات أخرى. وتبين حجج كثيرة مقنعة أن معرفة "معانيهم" لا يمكن أن تستمد من أي حالات نفسية من أي نوع. وإنما يجب أن تتضمن معرفتها (المعاني) بعض العلاقات السببية المباشرة مع العالم. كذلك من المفترض أن تؤكد هذه الحجج على أن "المعاني ليست بالرأس".

أعتقد أن هذه الآراء السابقة خاطئة وقد جانبها الصواب. تتشابه كلها في أمور كثيرة. وتقترح جميعها صورة الدلالة الإشارية والمعنى، لا يكون المضمون القصدي للمتحدث فيها كافياً لتحديد ما يشير إليه، سواء داخل عقله أو في منطوقاته. تشترك جميعها في القول إنه لكي يتم تفسير العلاقات بين الكلمات والعالم نحتاج لسياق خارجي، غير تصوري، علاقات سببية بين منطوق التعبيرات وصفات العالم الذي يشير المنطوق إليه. ويُعد إذا ما صح هذا القول، التفسير الذي قدمته للقصدية خاطئاً. لذلك ليس أمامنا إلا عرض سلسلة من الحجج الفسلفية لمواجهة مثل هذا القول. ويتأتى الاهتمام بمناقشة مثل هذه الآراء التافهة والتي أؤمن بزيفها في تضمنها لمشكلات كثيرة؛ فإذا لم نستطع تفسير علاقة الدلالة الإشارية في ضوء المضامين القصدية الداخلية، سواء بالنسبة لمضامين المتحدث الفردي أو مضامين المجتمع اللغوي الذي يُعد الفرد جزءاً منه، فإن كل التراث الفلسفي منذ فريج والاتجاهات التحليلية والظاهريات تُعد كلها خاطئة. ونحتاج مرة جديدة لوضع تفسير سببي للإشارة بشكل خاص، ولعلاقة الكلمات بالعالم بشكل عام.

ا - المعنى في الراس

أبدأ بدراسة مقولة هيلاري بوتنام "المعاني ليست في الرأس"[2]. وأعتقد منذ البداية بخطأ هذه المقولة. وتوجد المعاني بالرأس، إذ لا يوجد مكان آخر لها يمكن أن توجد به. وأعتقد أن حجج بوتنام قد فشلت في إثبات عكس هذا القول.

يبين بوتنام ما يلي:

(1) تتمثل معرفة "معنى" كلمة معينة أو "تعبير" معين، في كونها "حالة نفسية" معينة.

(2) يُحدد المعنى (المفهوم) الماصدق.

ويُؤدي تأويل هذين الاثنين إلى ثالث:

(3) تُحدد الحالات النفسية الماصدق.

يرى بوتنام أننا لا نستطيع قبول رقم (1) ورقم (2) معاً. ومقولة الرقم (3) خاطئة وزائفة، ويقبل صورة معدلة لرقم (2). يجب أن نبين في مناقشتنا أنه لا يترتب شيء على قبولنا التميز التحليلي والتركيبي التقليدي. إذ اقبل مع بوتنام "بمبدأ الكلية"، وليس تجاه هذا المبدأ أي خلاف بيننا حوله.

حاول بوتنام بناء حالات عقلية بصورة أو بطريقة حدسية، تحدد فيها الحالات النفسية ذاتها "ماصدقات" مختلفة. وإذا كانت الحالات النفسية أحادية النمط تستطيع تحديد ماصدقات مختلفة، فلا بد من وجود ما هو أكثر من تحديد الماصدق في الحالات النفسية، ولذلك تُعد النظرية التقليدية خاطئة. قدم بوتنام حجتين مستقلتين لإثبات كيفية تحديد الحالة النفسية الواحدة أو نفسها "ماصدقات" مختلفة. كان يعتقد أن الحجتين لهما اتجاه واحد أو من نمط واحد

(2) H. Putnam," The meaning of meaning", *in philosophical papers*, vol.2, *Mind, Language and Reality* (Cambridge: Cambridge University press, 1975). pp. 215-71.

والواقع أنهما مختلفتين ومستقلتين. أعتقد أن الأولى مهمة وجادة، لذا أكتفي بالنظر للأولى منهما بشكلٍ مختصر.

تدور الحجة الأولى حول ما يسميه مبدأ "التقسيم اللغوي للجهد أو العمل". إذ يعني هذا المبدأ أن في كل مجتمع يوجد أناس يتميزون بأنهم أكثر خبرة عند تطبيق مصطلحات معينة عن غيرهم؛ فمثلاً يعرف بعض الناس في مجتمعنا اللغوي عن الأشجار أكثر من غيرهم ويستطيع الفرد منهم التفرقة مثلاً بين "أشجار الخوخ" و "أشجار الدردار"، لا يستطيع الفرد العادي الذي لا يدرك الفرق بين هذين النوعين من الشجر التمييز بين المفهومين، أي بين مفهوم الخوخ ومفهوم الدردار. ويتصورهما إذا ما سئل عنهما أنهما مفهوم واحد. إذ يكون لديه في كلتا الحالتين صورة لشجرة ضخمة، تسقط أوراقها في الخريف، وتنمو في شرق الولايات المتحدة. فيكون المفهوم في حالة غبائي وجهلي واحداً، والماصدقات مختلفة. إذ يشير مفهوم الخوخ إلى أشجار الخوخ، ويشير مفهوم الدردار إلى أشجار الدردار، أما في حالة الجهل فيشير المفهوم إلى ماصدقات مختلفة. وتوجد حالة نفسية واحدة وتطبيقات مختلفة لها.

لا أعتقد أن أي مدافع عن النظرة التقليدية ينزعج من مثل هذه الحجة. إذ من الصعب دحض الدعوى القائلة إن المعاني تحدد الدلالة الإشارية حين تتم دراسة الحالات التي لا يعرف المتحدث فيها "المعنى"، أو يعرفه معرفة ناقصة. بمعنى آخر لا يعرف الجهلة من الناس مفهومي المفهوم والماصدق. ويكون المفهوم أو المعنى الذي قال به "فريج" كائناً مجرداً لدى المتحدثين من الأفراد ولا يستطيعون تصوره. ومع ذلك لا يعني أن المفهوم لا يحدد الماصدق بسبب عدم قدرة الناس على تحديد المفهوم أو عدم معرفته بصورة تامة. إذ لا يستطيع هؤلاء الناس أيضاً معرفة الماصدق، فلا ينطبق مصطلح المفهوم في حالة الجهل بمعنى الكلمة على أي حالة من الحالات.

كان على بوتنام أن يستدل على أن جميع الحالات القصدية للمتحدثين بما

فيها الحالات الخاصة بالخبراء النمونجيين لا تحدد المفاهيم الصحيحة. أما تأسيس الحجة على الجهل اللغوي والجهل بالواقع، فإن نفس مبدأ التقسيم اللغوي للجهد قد يرفض الحجة منذ البداية. إذ يعني هذا المبدأ نفسه، أن المتحدث إذا كان جاهلاً بالموضوع عليه أن يسأل الخبراء عن الفرق بين أشجار الخوخ وأشجار الدردار، ويترك لهم مسألة التحديد، أي حين يكون "مفهومه" ناقصاً عليه أن يترك مفهومهم يحدد الماصدق. إذا ما فرضنا معرفة بوتنام لهذه الحجة ويعرف أنها حجة صحيحة فإننا نواجه نوعاً من التناقض كما يلي:

1 ـ يساوي مفهومي عن الدردار مفهومي عن الخوخ.

2 ـ في حالة جهلي: لا يتساوى ماصدق الدردار وماصدق الخوخ.

السؤال الآن: كيف عرفت بصدق رقم (2)؟ من الواضح أني عرفت ذلك بسبب:

3 ـ أعرف أن الخوخ ليس درداراً وأن الدردار ليس خوخاً.

كيف عرفت ذلك؟ أعرف ذلك من معرفتي أن الدردار والخوخ أشجارهما مختلفة، وأنهما نوعان مختلفان من الأشجار؛ فبالرغم من نقص معرفتي بمفهومهما إلا أن معرفتي التصورية تكفي على الأقل لمعرفة أنهما نوعان مختلفان. ويترتب على ذلك:

4 ـ يؤكد رقم (3) المعرفة الصورية.

ولن يوجد شيء إذا لم توجد مثل هذه المعرفة التصورية. ولذلك:

5 ـ تصبح الحالة مناقضة لرقم (1): ولا يتساوى مفهومي عن الدردار مع مفهومي عن الخوخ.

حاول بوتنام أن يثبت في حجته الثانية الأكثر أهمية، أن جماعية الحالات القصدية للمتحدثين قد لا تكون كافية لتحديد الماصدقات. إذ ربما يوجد مجتمعان لغويان يكون لديهما نفس المفاهيم الجماعية المشتركة، ولكن لهما ماصدقات مختلفة. تخيل وجود مجرة بعيدة في الفضاء، ويوجد بها كوكب يشبه كوكب الأرض، ويوجد عليه أناس مثلنا يتحدثون لغة أقرب إلى اللغة الإنكليزية. ولنفرض

أن هؤلاء الناس يطلقون اسم "ماء" على مادة لا تختلف عن المادة التي نطلق عليها نفس الاسم في أرضنا، ولكن تركيبها الكيميائي يختلف عن تركيب الماء في أرضنا. إذ يتكون الماء في هذه الأرض التوأم من المركب"س ص ع". وفق حدوس بوتنام، يشير تعبير "الماء" على الأرض في عام (1750)، أي قبل معرفة التركيب الكيميائي للماء إلى (أ يد 2). ويشير مفهوم الماء على الأرض التوأم في عام (1750) إلى (س ص ع). لذا بالرغم من أن الناس في كلا النوعين في الأرض أي أرضنا والأرض التوأم كانت لهم الحالة النفسية نفسها المتعلقة بالماء، إلا أن ماصدقاتهم كانت مختلفة. وبناء على ذلك يستنتج بوتنام أن الحالات النفسية لا تحدد الماصدقات.

رفض معظم الذين وجهوا النقد إلى بوتنام حدوسه حول ما يسمى بـ الأرض التوأم. أما خطتي فتتمثل في قبول حدوسه كلها من أجل مناقشتها، ثم توضيح كيف فشلت في إثبات "أن المعاني ليست بالرأس". بداية أود الاستطراد معه لفترة قصيرة لدراسة ما تقوله النظريات التقليدية عن مثاله "الأرض التوأم". أعتقد أن هذه النظريات يمكن أن تقول ما يلي: كان معنى الماء حتى عام (1750) واحداً في كل من أرضنا والأرض التوأم ولهما نفس الماصدق. وبعد اكتشافنا وجود نوعين مختلفين من التركيب الكيميائي أحدهما للأرض والآخر للأرض التوأم أصبح لدينا القدرة على الاختيار. نستطيع تعريف الماء بأنه تكون بين "أ يد 2" وهذا ما نفعله في الواقع، أو نقول إن هناك نوعين من الماء، ويختلف الماء في أرضنا عن الماء في الأرض التوأم. ونستطيع أن نجد بالفعل من يؤيد مثل هذا القول وتلك الحدوس. لنفترض وجود إمكانية الانتقال بين الكوكبين وأمكن تبادل الزيارات بينهما، فإن من المستحب أن نميز بين نوعين من الماء. كما نميز بين نوعين من الزمرد (نيفرايت وجادايت)، نستطيع أن نميز بين "أ يد 2" و"س ص ع"، وقد ندفع ثمناً باهظاً أيضاً نتيجة قبول هذا التمييز، طالما يساهم االماء في تكوين العديد من الأشياء بوصفه عنصراً فيها، فيختلف طين أرضنا عن طين الأرض التوأم، وتصبح مشروباتهم غير مشروباتنا من حيث الطعم، وثلجنا ليس

مثل ثلجهم. ويختلف طعم الآيس كريم عندنا عن طعمه عندهم... وهكذا. وإذا نظرنا إلى المسألة بجدية نجد أن الكيمياء عندهم تختلف عن الكيمياء عندنا. وإذا كانت السيارات تُخرج ثاني أكسيد الكربون عندنا، فما المادة التي تخرجها عندهم في الأرض التوأم ؟ وقد يرى المدافع عن النظرية التقليدية غرابة دفاع بوتنام وافتراضه أن معنى المركب "أ يد 2" معادلة ثابتة والماء هو المشكلة. إذ نستطيع أن نتخيل وجود حالات يختلف فيها معنى المعادلة "أ يد 2" على أرضنا عن معناه على الأرض التوأم. لا أود متابعة هذه الحدوس البديلة لحدوس بوتنام، وإنما أحاول قبولها من أجل الجدل. وأوافقه على تفسيره لكيفية تحديد الماصدق.

يتم تحديد ماصدق أي مفهوم عام مثل الماء في نظرية بوتنام بطريقة "مرجعية" كما يلي: نعرف نوع المادة من مجموعة صفات ظاهرة معينة لها. وتكون صفات الماء في هذه الحالة، أنه سائل لا لون له ولا طعم. وتتمثل النقطة الحاسمة في هذا التعريف أو التحديد للماصدق في ارتباط تحديده بالبنية، فيتحدد ما صدق كلمة الماء وفقاً لما تتطابق بنيته مع هذه المادة مهما كانت هذه البنية. لذا ووفقاً لتفسيره، يتمثل سبب أن الماء على الأرض التوأم يكون "ماصدقه" مختلفاً عن الماء على الأرض في أن المادة المحددة له من الناحية المرجعية لها بنية مختلفة على الأرض التوأم عن البنية التي لديها على الأرض. ويتم تعريف الماء بأنه شيء يكون له نفس العلاقة بالمادة أي له نفس البنية.

يتساءل أصحاب وجهة النظر التقليدية: ما الذي تحققه هذه الحجة ؟ لنفترض أن بوتنام كان محقاً في حدوسه. أليس كل ما فعله مجرد استبدال مضمون قصدي بمضمون آخر؟ إذا استبدل بمفهوم قصدي "مرجعي" مجموعة المفاهيم الخاصة بالمضمون القصدي. وبذلك يصبح المعنى في الرأس المسؤول عن تحديد الماصدق في كل حالة. بل اقترب بوتنام باقتراحه من وجهة النظر التقليدية، فالكلمة يتم تعريفها عن طريق الإشارة. فلقد تم تعريف الماء بأي شيء يطابق في بنيته المادة مهما كانت طبيعة هذه البنية. وتعد تلك الطريقة واحدة من الطرق التي تحدد بها المفاهيم في الرأس الماصدقات.

يتم تعريف الماء وفقاً لوجهة نظر "جون لوك" التقليدية (الماهية الاسمية) بقائمة من التصورات مثل السيولة وعدم وجود اللون أو الطعم ..إلخ. أما وفق اقتراح بوتنام، فإن تعريفه يتم بصورة مرجعية، أي بتحديد شيء يشبع الماهية الاسمية أو يحققها. ثم يعلن بعد ذلك أن أي شيء يكون له نفس الماهية الواقعية للمادة التي تم تعريفها يسمى "ماء" ربما يُعد ذلك تطويراً لنظرة لوك، ولكنه لا يثبت أن المعاني ليست بالرأس.

لن يعتبر بوتنام ذلك إجابة كافية، طالما أن روح كتاباته كلها في الموضوع تؤكد أنه لا يعتبر نفسه مقدماً لاقتراح بتغيير وجهة النظر التقليدية القائلة إن المعاني في الرأس، وإنما يرفض الفكر التقليدي كله. ونستطيع القول إن أهمية مناقشتنا الحالية لهذا العمل، لا يمكن أن تظهر إلا إذا فحصنا الفروض التحتية الخاصة بالقصدية التي دفعته لافتراض هذا التفسير البديل للمعنى، وبيان كيفية عدم اتساق هذا التفسير بصورة أساسية مع النظرة القائلة إن المعاني في الرأس. وإذا حاولنا توضيح موقفه بصورة أدق، نستطيع تحديد ثلاثة أمور:

(1) لا تحدد مجموعة التصورات المتشابكة الماصدق.

(2) يحدد التعريف المرجعي الماصدق.

(3) لا يحدد المعنى الموجود بالرأس الماصدق.

من الواضح أن رقم (3) لا يترتب على رقمي (1) و (2). ولا بد أن يفترض المرء أن التعريف المرجعي ليس بالرأس حتى يستقيم الاستنتاج. لقد استخدم بوتنام رقمي (1) و (2) ليثبت (3). ولذلك يفترض أن التعريف المرجعي ليس بالرأس. السؤال الآن: لماذا اعتقد ذلك ؟ لماذا اعتقد أنه في حالة التعريفات المرجعية لا يحدد ما يوجد بالرأس الماصدق ؟ أعتقد أن هناك سببين لارتكابه هذه الخطوة الخاطئة. الأول: يفترض أنه طالما لا نعرف البنية الصغيرة Micro-structure التي تُعد مسؤولة عن تحديد الماصدق فإن ما يوجد بالرأس ليس كافياً لتحديد الماصدق.

أعتقد أن هذا القول خاطئ تماماً. ونستطيع إثبات ذلك بالمثال التالي: يكون للعبارة القائلة "القاتل للسيد براون" مفهوم يحدد ماصدقه، أي الشخص القاتل للسيد براون[3]. ويحدد المفهوم "القاتل للسيد براون" الماصدق. ويظل مفهوم العبارة " القاتل للسيد براون " بالنسبة إلى من لا يعرف من قتل السيد براون، قائماً بالرغم من عدم معرفته للقاتل. لذلك نستطيع القول بالمثل، يكون المضمون القصدي المطابق في البنية مع هذه المادة (المعرّفة بطريقة مرجعية) مطابقاً للمضمون القصدي الذي يحدد الماصدق، حتى ولو كنا نعرف ماهية هذه البنية. تعتبر النظرية القائلة "إن المفهوم يحدد الماصدقات"، هي النظرية التي نضع فيها المفاهيم التي يجب أن تنطبق على كل "ماصدق" يريد أن يكون جزءاً من ماصدقات المفهوم أو متعلقاً به. ونلاحظ أن هذا الشرط يتحقق في المثال الذي وضعه بوتنام. فالتعريف المرجعي للماء له مضمون قصدي، بمعنى أنه يضع شروطاً معينة يجب أن تحققها أي عيّنة ممكنة إذا أرادت أن تكون جزءاً من ماصدقات الماء. ويتفق ذلك مع نفس المعنى الذي يضع به منطوق "قاتل السيد براون" شروطاً معينة يجب أن يحققها أي فرد مرشح أو أي مرشحة محتملة إذا أراد أو أرادت أن تكون "ماصدقاً" لعبارة "قاتل براون"، وتتعلق المسألة في الحالتين بالعالم، وما إذا كان به كائنات موجودة لتحقيق هذا المضمون القصدي. لذلك يُعد خطأ واضحاً أن نفترض أن سبب تعريفنا للماء وعدم معرفة بنيته الصغيرة أو الدقيقة لا يستطيع المفهوم أن يحدد الماصدق.

هناك سبب آخر أكثر عمقاً يبين لماذا افترض بوتنام أن تحليله يؤكد أن المعاني ليست بالرأس. لقد وضع فروضاً معينة عن طبيعة الحالات القصدية وطبيعة التعبيرات المرجعية، وخاصة بالنسبة إلى الطريقة التي ترتبط بها المضامين القصدية بالتعبيرات المرجعية. ولذلك من الضروري مناقشة هذه الفروض. يقول بوتنام:

(3) إنه يحدد الفئة التي يكون فردها الوحيد قاتل السيد براون، ونستطيع تجاهل هذا التمييز لتحقيق أهداف المناقشة.

لا يمكن أن تؤدي التعبيرات المرجعية إلى النظرية التقليدية القائلة "إن المفاهيم تحدد الماصدقات". نلاحظ في مثالنا عن الأرض التوأم، أن الشخص الشبيه لي في تلك الأرض، عندما أشعر بالصداع يفكر أنني أشعر بالصداع. ومع ذلك يكون الماصدق الخاص بكلمة "أنا" في فكره هو نفسه (فئته)، ويكون ماصدق الضمير "أنا" في فكري يشير إلى "أنا نفسي". لذلك يكون للضمير "أنا" ماصدقان مختلفان. ومع ذلك لا يعني هذا الأمر أن المفهوم الذي قد أشكله عن نفسي يختلف عن المفهوم الذي يشكله الشبيه عن نفسه[4]!

تبين الفقرة السابقة بوضوح افتراض بوتنام أمرين: (1) عدم انطباق وجهة النظر التقليدية القائلة "إن ما في الرأس يحدد الماصدق"، على التعبيرات المرجعية. (2) إذا كان هناك متحدثان أنا وشبيهي، وكان لهما حالات عقلية متشابهة، ويجب أن يكون لهذه الحالات نفس شروط التحقق. وأعتقد أن الفرضين خاطئان. أولاً، إذا عنينا بالمفهوم مضموناً قصدياً، فإن مفهوم العبارة الخاصة بالتعبير المرجعي يحدد الماصدق. ثانياً، يمكن أن يكون لدى حالتين إدراكيتين حالات عقلية متطابقة. نستطيع أن نفترض أن الرجل وشبيهه يمكن أن يتشابها في أصغر الأشياء، وتظل مضامينهما القصدية مختلفة، وتكون لهما شروط تحقق مختلفة. إذ تُعد كلاً من القصدية الإدراكية والمرجعية حالات من حالات الارتداد الذاتي للمضمون القصدي أو الدلالي. ونناقش في ما بعد الارتداد الذاتي للقضايا المرجعية. ويكفي الآن أن نذكر أنفسنا بالارتداد الذاتي السببي للخبرة الإدراكية الذي تحدثنا عنه في الفصل الثاني والرابع. ونبين مدى ارتباط ذلك بحجة الأرض التوأم.

لنفترض أن "جون" الموجود على الأرض في عام 1750، عرّف مرجعياً شيئاً وأطلق عليه اسم "الماء". ولنفترض أيضاً أن "جون التوأم" على الأرض التوأم قد عرّف مرجعياً وعمّد Baptizes شيئاً اسمه الماء. ودعنا نفترض أن

(4) انظر: بوتنام، المرجع السابق، ص 234.

لديهما مضامين عقلية متشابهة نمطياً، ورؤية متشابهة وأنواعاً أخرى متشابهة من الخبرات عند قيامهما بالتعريف المرجعي. ويقومان بتقديم تعريف متشابه للماء، بأنه ما يكون متشابهاً في البنية مع المادة المحددة. يقول بوتنام: ما دامت خبراتهما متشابهة فلا تستطيع القول باختلاف ماصدقات الماء. وكيف يكون ماصدق الماء على الأرض مختلفاً عن ماصدقه على الأرض التوأم، ما دامت مضامينهما العقلية واحدة؟ وإذا كانت خبراتهما متشابهة وواحدة كيف تختلف مضامينهما العقلية ؟ تأتي الإجابة واضحة وبسيطة في ضوء تفسيرنا للقصدية. فبالرغم من تشابه خبراتهما البصرية في الموقف، وتعريف كل منهما للماء تعريفاً مرجعياً، فإن مضامينهما القصدية ليست متشابهة. تكون هذه االمضامين القصدية مختلفة بسبب ارتداد كل مضمون منهما ذاتياً بطريقة علّية بنفس المعنى السابق شرحه. ويمكن تفسير التعريفات المرجعية التي قدمها جون وتحليلها كالتالي: يتم تعريف الماء مرجعياً بأنه شيء يطابق بنيته المادة التي هي سبب هذه الخبرة البصرية مهما كانت هذه البنية، ويكون تحليل جون التوأم للماء وتعريفه كما يلي: إن الماء شيء يكون مطابقاً في بنيته بنية المادة المسببة لهذه الخبرة البصرية مهما كانت هذه البنية، فيكون لدينا في كل حالة خبرات متشابهة، وعبارات متشابهة، بينما المقصود شيئاً مختلفاً، إذ تختلف شروط التحقق التي يضعها المضمون العقلي (في الرأس) في كل حالة، بسبب الارتداد الذاتي العلّي للخبرات الإدراكية.

لا يعني هذا التفسير أو ينتج عنه أن المتحدثين المختلفين على الأرض يجب أن يعنوا شيئاً مختلفاً بالماء. لا يتجه معظم الناس لتعميد الأشياء الطبيعية، وإنما يقصدون فقط استخدام كلمات تعني أو تشير لما يعنيه المجتمع عموماً وما يعنيه الخبراء أيضاً من استخدام هذه الكلمات وما تشير إليه. وعندما توجد مثل هذه التعميدات (التسميات)، فإنها تتضمن عموماً نوعاً من مشاركة أصحابها في الرواية وفي الخبرات الأخرى بالطريقة التي سبق مناقشتها في الفصل الثاني من هذا الكتاب؛ فيستطيع المتحدثون المختلفون أن يعنوا شيئاً مختلفاً، بالرغم من

وضعهم تعريفات مرجعية متشابهة، بسبب ارتداد مضامينهم القصدية علّيا لنمط الخبرات القصدية النموذجية أو الأصلية.

الخلاصة: ينتج عن قبولنا كل حدوس بوتنام، وإن كان عدد الذين يقبلونها قليلاً، أن حجته حول إثبات عدم "وجود المعاني بالرأس" خاطئة، وتكون المسألة على خلاف ذلك. وكان كل ما قدمه لنا تفسيراً قصدياً بديلاً مؤسساً على التمثلات المرجعية لمعاني فئة معينة من المصطلحات العامة.

II - هل يمكن إنقاص المعتقدات الخاصة بالأشياء[5]؟

لم أجد تفسيراً واضحاً للتمييز الدقيق بين ما يخص الأشياء وما يخص الأحوال أو الأفكار حين يتعلق الأمر بتطبيقها على المواقف تجاه القضايا[*]. وربما حدث ذلك بسبب كثرة المذاهب المفسّرة للموضوع، وتناوله من وجهات نظر متعددة. ومن المؤكد ابتعاد معنى المصطلح كثيراً عن معناه الأصلي في اللغة اللاتينية، وما يشير للكلمات وما يشير للأشياء إذا فرضنا أن هناك من يعتقد كما أعتقد، أن كل الحالات القصدية تتشكل بواسطة مضمونها القصدي وحالتها النفسية وكلها موجودة بالرأس. ألا تكون كل المعتقدات وفق هذا التفسير متعلقة بالأقوال والكلمات؟ ألا يعني إمكانية تقسيمها وفق مضمونها القصدي وحالتها النفسية؟ في الواقع توجد بعض المعتقدات التي ترتبط بالفعل بموضوعات حقيقية في العالم الواقعي. ويمكن أن يقول المرء أنها معتقدات تخص الأشياء بمعنى أنها تشير إلى موضوعات فعلية. حينئذٍ تصبح المعتقدات الخاصة بالأشياء فئة فرعية من المعتقدات الخاصة بالكلمات أو الأقوال، بنفس المعنى الذي تكون به المعتقدات الصحيحة فئة فرعية من المعتقدات الخاصة بالأقوال والكلمات. ويصبح المعتقد الكلامي زائداً عن الحاجة طالما يعني فقط "الاعتقاد".

(5) على غرار باقي المؤلفين الذين تناولوا هذا الموضوع، سوف أستخدم "المعتقد" مثالاً على الفئة الكاملة للمواقف تجاه القضايا..

(*) يشير إلى الفرق بين ما يخص الأشياء، وقضايا تتحدث عن أشياء de re والقضايا التي تتناول أو تتحدث عن أقوال أو كلمات أو أفكار de dicto، (المترجم)

وفق هذا المعنى السابق يُعد الاعتقاد بقدوم "سانتا كلوز في عيد الميلاد" والاعتقاد "أن ديغول كان رئيساً لفرنسا"، معتقدين كلاميين بالأقوال والأفكار. ويُعد الثاني معتقداً متعلقاً بالأشياء أيضاً طالما أنه يتحدث عن موضوعات واقعية مثل ديغول وفرنسا.

لن أختلف مع هذا التفسير للفرق بين الأشياء والكلمات. ومع ذلك نستطيع القول إن هناك العديد من التفسيرات الحديثة التي ظهرت بعد مقالة "كوين" الأصلية[6]، تقول الفكرة الرئيسية لمثل هذه التفسيرات إن بالإضافة لفئة المعتقدات الخاصة بالكلمات والأقوال التي يمكن تقسيمها وتمييزها بمضامينها وحالتها النفسية، وبما يوجد بالرأس، توجد فئة من المعتقدات، لا يُعد ما يوجد بالرأس كافياً لتحديدها؛ إذ تتضمن مثل هذه المعتقدات علاقات بين أصحابها والموضوعات كجزء من هوية الاعتقاد؛ فلا تكون هذه المعتقدات فئة من فئات المعتقدات الكلامية (الخاصة بالأفكار) وإنما معتقدات تخص الأشياء ولا تقبل الرد أو الاستغناء عنها. وفق هذه النظرة توجد المعتقدات الخاصة بالكلمات والأفكار داخل العقل أي داخل وعاء، وتكون مستقلة تماماً عن العالم الواقعي وحقيقته. وتعتبر المعتقدات الخاصة بالأشياء وفق هذه النظرة، علاقات بين أصحابها والموضوعات، فتختلف المعتقدات إذا اختلف العالم. وإذا تغيرت الأشياء تتغير المعتقدات نفسها بالرغم من أن ما في العقل يجب أن يظل ثابتاً.

توجد على الأقل اعتبارات ثلاثة تجعل الناس تميل إلى رؤية أن هناك معتقدات تخص الأشياء لا تقبل الإنقاص أو ردها إلى غيرها.

أولاً: توجد فئة من المعتقدات عن الموضوعات About objects، لا تقبل الإنقاص أو الرد. وهي المعتقدات التي تربط بين صاحب الاعتقاد والموضوع وليس فقط "بالقضية"، وبالتالي تكون هذه المعتقدات شيئية وتخص الأشياء

(6) W.V, Quine,' Quantifiers and propositional attitudes', in *Ways of Paradox* (New York: Random House, 1966), pp. 183-94.

وليست "قولية" تخص الأقوال والكلمات؛ فمثلاً لنفترض أن جورج بوش يعتقد أن رونالد ريغان رئيس الولايات المتحدة، من الواضح أن العبارة تتعلق بواقعة وجود بوش، ومع ذلك وطبقاً للظروف أليست واقعة تخص أيضاً ريغان؟ أليس واضحاً أن وجود ريغان ضروري لاعتقاد بوش بأنه رئيس الولايات المتحدة؟ كذلك ليس هناك طريقة يمكن بها تفسير العبارة أو الواقعة في ضوء مجموعة من الوقائع المتعلقة بالسيد بوش فحسب، أو تتعلق بالقضايا التي ينطق بها. ولقد تم التعبير عن الواقعة بالقضية التالية:

" إن ريغان هو الشخص الذي يعتقد بوش أنه رئيس الولايات المتحدة ".

أو بصورة أكثر تفصيلاً:

"يوجد ريغان الذي يعتقد بوش أنه رئيس الولايات المتحدة".

تسمح مثل هذه القضايا السابقة التي تصف معتقدات حول الأشياء بالتحديد داخل سياقات الاعتقاد.

("س" قضية وجودية) يعتقد بوش في وجود "س" (يعد "ص" رئيس الولايات المتحدة)

ويترتب على كل ما سبق أن نظريتنا المنطقية ونظريتنا في العقل تفرض علينا مثل هذا التحليل.

ثانياً: يوجد فرق واضح بين مواقف "اتجاه القضايا" التي تتجه لموضوعات معينة محددة، وتلك القضايا التي لا تتجه إلى شيء محدد. نحتاج أن نفرّق في مثال "كوين" بين رغبة الرجل في الحصول على قارب شراعي والتي يمكن أن يحققها أو يشبعها أي قارب قديم مثلاً، وبين رغبته المتجهة نحو قارب شراعي معين من بين القوارب الراسية في ميناء اليخوت. نلاحظ أن الرغبة الأولى، الرغبة في القول أو الكلامية يسعى الرجل إلى التخلص من تحديد قارب معين، بينما في الرغبة الثانية يتقيد الرجل برغبة في شيء معين أي رغبة تتعلق

بالشـيء؛ ويتم التعبير عن الفرق بين الرغبتين عند كوين كما يلي[7]:

(1) تتعلق بالأقوال والكلمات: أرغب في (وجود "س") ("س" قارب، أمتلك "س")

(2) تتعلق بالأشياء: "س" موجود ("س" قارب، وأرغب في امتلاك "س").

ثالثاً: وأعتقد أنه السبب الأكثر أهمية، إذ يفترض وجود فئة من المعتقدات التي تتضمن عنصراً "لا تصورياً" أي لها "سياق" خاص، ولهذا السبب لا تخضع لأي تفسير باطني أو في سياق مجموعة من الأقوال والكلمات. يقول تايلور بيرغ[8] "يُعد اعتقاد الشيء (خاص بالشيء) الاعتقاد الذي يضع "وضعه الصحيح" صاحبه في "العلاقة السياقية اللاتصورية الصحيحة" مع الموضوعات التي يخصّها الاعتقاد أو عنها. وتتمثل النقطة الحاسمة المهمة في أن هذه العلاقة "ليست مجرد علاقة بتصورات عن الموضوع أو تشير إليه أو تنطبق عليه". ولا نستطيع طبقاً لقول "بيرغ" تفسير مثل هذه المعتقدات تفسيراً تاماً في ضوء مضامينها القصدية، لأنها كما قال تتعلق بالسياق وبالظروف، وليست عناصر تصورّية، ويعد هذا السياق ضرورياً لتحديد هوية الاعتقاد.

أعتقد من الحكمة الرد على هذه المجموعات الثلاث من الأسباب بسرعة؛ فالواضح أنها تجسد مجموعة من المفاهيم الخاطئة عن القصدية. وأبدأ بمناقشة مجموعة الأسباب الثالثة لأن مناقشة هذه الأسباب تمهد لمناقشة أسباب المجموعتين الأولى والثانية. وأخص ملاحظاتي حول دعوة بيرغ لأحكامه القوية حول الاعتقاد بالأشياء، أو المعتقدات الشيئية (متعلقة بالأشياء).

يقارن بيرغ في تفسيره بين التصوري والسياقي أو التصور والسياق.

(7) انظر: كوين، المرجع السابق: ص 184.

(8) T. Burge, "Belief de re," *journal of philosophy,* vol. 74, no. 6 (June 1977), pp. 338-62.

بينما يعتبر الاعتقاد التصوري متعلقاً بالأقوال والكلمات، وقابلاً للتحليل بمصطلحات عامة، يُعد الاعتقاد السياقي محدداً، ويرتبط بصورة جزئية بسياق العلاقة بين صاحب الاعتقاد والموضوعات الموجودة في العالم، ولذلك يتعلق بالأشياء. يقوم منهجه في المناقشة على وضع أمثلة على وجود معتقدات ليست تصورية، وتعتبر سياقية تماماً. وأتفق معه على أن هناك معتقدات تصورية، بمعنى لا تتكون من أوصاف لفظية في مصطلحات عامة. ومع ذلك لا يثبت هذا أنها سياقية تماماً أو تخص الأشياء. ويمكن القول إن هناك إلى جانب هذين الخيارين التصوري والسياقي، احتمال ثالث. إذ توجد صورة من القصدية ليست عامة، ولكنها خاصة وموجودة بالرأس وهي باطنية تماماً؛ فقد تضم القصدية عناصر ذاتية الارتداد من النوع العلّي الذي سبق مناقشتنا له حيث درسنا الإدراك والذاكرة والانتباه والفعل؛ وتضم أيضاً عناصر ذاتية من النوع المرجعي الذي عرضنا له باختصار حين ناقشنا بوتنام، ونعرض المزيد عنه في هذا الفصل لاحقاً. وأعتقد أن الفهم الصحيح للارتداد الذاتي لصور معينة من القصدية يُعد كافياً لتفسير كل أمثلة بيرغ المزعومة عن معتقدات الأشياء، طالما أن في كل حالة من حالات المضمون القصدي نستطيع أن نفسر كلية مضمون الاعتقاد. وتعد تلك طريقة أخرى للقول إن الاعتقاد يتعلق بالأقوال والكلمات.

كان مثاله الأول عن رؤيتنا لرجل يأتي نحونا من مسافة في الضباب. يقول بيرغ عن مثاله : ربما نعتقد أن الرجل يرتدي قبعة حمراء، وقد يكون هذا الاعتقاد صحيحاً. ولكن لا نستطيع القول إننا نراه بوضوح ونستطيع أن نصف صورته وهيئته بدقة وتحديد صفاته. بالطبع نستطيع تكوين فكرة عامة من مجموعة الصفات التي قد نستعين بها، ومع ذلك لا نستطيع الجزم، وليس لدينا سبب للاعتقاد في قدرتنا على وصف الكائنات وتصورها وتحديد ظروفها الزمانية والمكانية التي تعتمد عليها في تكوين هذا الوصف.

أجد هذه الفقرة كاشفة طالما لا تقول شيئاً عن المضمون القصدي للخبرة

البصرية ذاتها والتي تكون في هذه الحالة جزءاً من المضمون القصدي. وبمجرد إدراك أن الخبرة البصرية يكون لها مضمون لغوي (قضايا) ذاتي الارتداد بصورة علّية، فإنك لن تشعر بالقلق من أي وصف أو أي تصور تقوم بتكوينه أو بأي كلمات تستعين بها لكي تحدد الرجل وصفاته، فلقد أدى المضمون القصدي للخبرة البصرية هذه الوظيفة بالفعل وقام بكل ما تحاول القيام به؛ فوفق تفسيري يقوم المضمون القصدي (الكلمات) للخبرة البصرية بتحديد وضع الرجل. ويُعد هذا المضمون جزءاً من مضمون (كلمات) الاعتقاد. ويمكن التعبير عن المضمون القصدي (بالكلمات) للاعتقاد كما يلي:

(يوجد رجل هناك يُسبب حدوث هذه الخبرة البصرية، ويرتدي هذا الرجل قبعة حمراء اللون).

تكون كل عناصر "السياق" حاضرة في هذه الحالة، ولكنها تكون حاضرة بصورة باطنية، أي أنها تكون جزءاً من المضمون القصدي. ويجب أن نلاحظ أن هذا الاعتقاد الكلامي (الكلمات) يكون كافياً لتحديد أي شيء، ولكنه يكون في الوقت نفسه متسقاً مع الفرض بعدم وجود رجل هناك على الإطلاق. فيمكن لمثل هذا الاعتقاد أن يحدث داخل الرأس أو في مخ في وعاء. وقد يظهر من يعترض على هذا التحليل؛ فقد ينتج عن هذا التحليل استحالة أن يكون لدى فردين مختلفين معتقد مدرك واحد. الواقع أن هذا الاستنتاج غير صحيح، ولا يترتب على التحليل. إذ قد يكون نفس الرجل جزءاً من شروط تحقق معتقدين مختلفين. وقد يكون أيضاً جزءاً من مضمون معتقدين إدراكيين، بأن يكون من الضروري أن يكون نفس هذا الرجل جزءاً من شروط تحققهما. لذلك في حالة مشاركتنا في خبرات بصرية مشتركة، لا أعتقد أني أرى رجلاً هناك وأنك ترى رجلاً هناك، وإنما أعتقد أننا نرى نفس الرجل أو رجلاً واحداً بذاته. وفي هذه الحالة لا تتطلب شروط التحقق وجود رجل يسبب حدوث خبرتي البصرية، وإنما تتطلب أن نفس هذا الرجل يسبب أيضاً حدوث خبرتك البصرية. بالطبع تكون معتقداتنا مختلفة بالمعنى البسيط، بسبب أن كل مضمون إدراكي ذاتي الارتداد يرتد إلى نمط معين

خاص به وليس إلى أنماط متشابهة كيفياً. والواقع أننا نبحث عن هذه النتيجة ونسعى إليها. إذ عندما نتشارك في خبرة بصرية معينة، لا نتشارك إلا في مجموعة معينة من شروط التحقق، ولا نتشارك في نمط الخبرات البصرية ذاتها. وبالرغم من تشابه خبراتنا كيفياً فإن خبرتك تختلف عن خبرتي عددياً.

تعد الفئة التالية من الحالات التي درسها بيرغ من التعبيرات المرجعية. كان المثال الذي ضربه يتعلق برجل يعتقد أنه في اللحظة الحاضرة يحيا في القرن العشرين. ومن الواضح أن هذه الحالة تخضع لنفس التحليل القصدي الذي قدمناه في حالة تحليلنا للإدراك الحسي. يتمثل المنهج الذي نبدأ به هنا في السؤال عن: ماذا يجب أن تكون الحالة حتى يتم تحقق المضمون القصدي؟ في حالة الإدراك الحسي يجب أن تظهر الخبرة البصرية ذاتها بصورة علّية (وبوصفها سبباً) في شروط التحقق. ونلاحظ أن في حالة المعتقدات المرجعية يحدث نوع من الارتداد الذاتي المماثل في الإدراك البصري، ولكنه لا يكون في هذه الحالة علّيا؛ إذ تكون شروط صدق المنطوق "هذه لحظة في القرن العشرين" أن لحظة حدوث المنطوق تحدث في القرن العشرين. ومثلما تكون الحالة الإدراكية ذاتية الارتداد إلى الخبرة، تكون الحالة المرجعية ذاتية الارتداد إلى لحظة النطق. أضيف بسرعة إلى ذلك أن هذا الحكم بشروط التحقق لا نعني به تفسير أو ترجمة العبارة الأصلية: لا أقول إن "هذه اللحظة" تعني فقط "لحظة حدوث المنطوق"، وإنما أقول إن العامل المرجعي في الجملة يبين، بالرغم من أنه لا يصف أو يمثل، "صورة الارتداد الذاتي"، فيظهر التعبير الذاتي ولا يُقال، مثلما يظهر الارتداد الذاتي للخبرة البصرية ولا يُرى. وحين أعبر عن شروط التحقق أصف أو أتمثّل أو أقول ما يظهر في الأصل.

أنتهي إلى عدم وجود معتقدات "شيئية" سواء كانت هذه المعتقدات إدراكية أو مرجعية. وتخضع كل هذه المعتقدات الشيئية (تتعلق بالأشياء) لتحليل قصدي أو كلامي (إلى كلمات وأقوال). ويقوم التصور الخاطئ بضرورة وجود معتقدات شيئية لا تقبل الرد أو الاستغناء عنها أو الانتقاص على افتراض أن أي

تحليل قصدي للأقوال يجب أن يتم باستخدام كلمات عامة خالصة، وبمجرد تفسير صور الارتداد الذاتي للخبرة الإدراكية والمرجعية وشرحها، يكون من السهل رؤية صور من القصدية تكون مضامينها القصدية كافية لتحديد كل مجموعات شروط التحقق. ولا تفعل ذلك عن طريق مجموعة من الشروط العامة البحتة، وإنما بتوضيح العلاقات التي يجب أن تربط باقي شروط التحقق بالحالة القصدية أو بالحدث ذاته.

نستطيع تشخيص الخطأ الذي وقع فيه أصحاب نظريات الأشياء الذين يعتمدون على المعتقدات المرجعية والإدراكية كما يلي: يرون أن هناك فئة من المعتقدات لا يمكن تفسيرها بمصطلحات (كلمات) عامة خالصة. كما يرون أيضاً أن هذه المعتقدات تعتمد على عناصر (سياقية) تتعلق بالسياق الذي ترتبط به. ثم افترضوا بصورة خاطئة أيضاً أن هذه العناصر السياقية لا يمكن أن تكون ممثلة بصورة كاملة باعتبارها جزءاً من المضمون القصدي. وعندما قارنوا التصوري (مصطلحات وكلمات عامة) مع السياقي (متضمناً العالم الواقعي) تجاهلوا إمكانية وجود تفسير باطني كامل للمعتقدات اللاتصورية. وأستطيع القول من جانبي إن هناك صوراً من القصدية ليست تصورية (كلمات) وليست شيئية (متعلقة بأشياء).

أعتقد أن جزءاً كبيراً من الصعوبة التي نتحدث عنها جاء من استخدامنا لهذا المصطلح القديم الذي يجبرنا على الاختيار بين وجهات النظر التي تقول إن كل المعتقدات تكون في كلمات وبعضها يتضمن أشياء. ونستطيع التخلص من هذه الصعوبة إذا ميزنا بين أربعة أنواع من الأسئلة. يتجه السؤال: هل كل المعتقدات كلمات أو تتعلق بأقوال؟ إلى التأرجح بين أربعة تفسيرات على الأقل:

1 ـ هل تقبل كل المعتقدات التعبير عنها بمصطلحات عامة خالصة؟

2 ـ هل تحدث لنا كل معتقداتنا في مجموعة من الكلمات التي تكفي تماماً التعبير عن كل مضامينها؟

3 ـ هل تتكون كل معتقداتنا في مضمون قصدي ؟

4 ـ هل تربط بعض المعتقدات صاحب الاعتقاد بموضوع معين مباشرة من دون توسّط أو وجود مضمون قصدي يكون كافياً لتحديد الموضوع ؟

نجيب عن السؤالين الأول والثاني بالنفي. الأول، بسبب وجود معتقدات عديدة تضم حدوداً فردية أساساً كما نرى في مناقشتنا للمعتقدات المرجعية. والثاني، بسبب احتواء العديد من المعتقدات مثلاً لمضمون إدراكي مثلما رأينا في الحالة التي درسناها. حيث يضم الاعتقاد الخبرة البصرية كجزء من مضمونه. ومع ذلك لا تعني هذه الإجابة بالنفي عن السؤالين الأول والثاني، الإجابة بالنفي عن السؤال الثالث. يستطيع الاعتقاد أن يتحدّد عن طريق مضمونه القصدي، ويكون بهذا المعنى اعتقاداً كلامياً بالرغم من أنه قد لا يقبل الوصف بالمصطلحات العامة ويضم صوراً غير لفظية للقصدية. وإذا كنا نعني بكلمة "كلامي" اللفظي ويعبر عنه بالكلمات، فليست كل المعتقدات كلامية. ومع ذلك لا يعني هذا أنها كلها معتقدات شيئية لا تقبل النقص أو ثابتة أو نهائية. إذ لا يترتب عن الإجابة بالنفي عن السؤالين الأول والثاني، الإجابة بالإثبات عن السؤال الرابع. إذا كانت إجابة السؤال الثالث بنعم أي وكما أعتقد، تتكون كل المعتقدات في مضمونها القصدي، فإنه من الاتساق القول أن نجيب بالنفي عن الأسئلة رقم (1) و (2) و(4). فتكون بأحد معاني كلمة "كلامي" بعض المعتقدات ليست كلامية (في كلمات). ولكن لا يعني هذا وجود أي معتقدات شيئية أساسية ولا تقبل الإنقاص. إذ يوجد معنى آخر لكلمة كلامي (المضمون القصدي) تكون به كل المعتقدات كلامية (أقوال)؛ الأمر الذي يبين مدى غموض هذا المصطلح تماماً.

ننتقل إلى الحجتين الثانيتين للاعتقاد في وجود مواقف تجاه الأشياء لا تقبل الانقاص. تقول الحجة الأولى، وهي صحيحة تماماً أن رونالد ريغان موجود وهو الشخص الذي يعتقد بوش أنه رئيس الولايات المتحدة. السؤال الآن: مما تتكون هذه الواقعة ؟ وفق تفسيري تتكون ببساطة من اعتقاد بوش

في القضية الكلامية أن رونالد ريغان يكون رئيساً للولايات المتحدة، ويحقق اسم رونالد ريغان المضمون القصدي المرتبط باستخدام بوش لاسم رونالد ريغان، فيكون جزء من هذا المضمون مدركاً، وبعضه مرجعياً، ومعظمه علّياً، ولكنه كله "كلامي" أو قول، بمعنى أنه يتكون كلية في مضمون قصدي، ويستطيع بوش أن يكون لديه نفس الاعتقاد حتى وإن لم يكن رونالد ريغان موجوداً على الإطلاق، وتكون هذه الأمور كلها والإدراكات وكل شيء مجرد نوع من أنواع الهلوسة. ويصبح في هذه الحالة لدى بوش قدر كبير من المدركات، والمعتقدات المرجعية، والمضامين القصدية السببية التي لا يوجد شيء يحققها.

أعتقد أن حجة "كوين" تقوم على الخلط بين الفرق بين اتجاهات القضية العامة والخاصة، والفرق بين الاتجاهات الكلامية والشيئية للقضية. حقيقة يوجد فرق بين الحالات القصدية التي تشير إلى موضوع معين جزئي، وتلك التي لا تشير، ومع ذلك تكون الحالة القصدية في جميع الأحوال كلامية. لذلك ووفق هذه النظرة لا تكون القضية التي قدمها كوين للتعبير عن الاتجاه نحو الشيء (الشيئي) قضية صحيحة؛ فليست القضية التي تعبر عن الرغبة في قارب معين قضية كاملة، ولا توجد طريقة يستطيع بها العميل أن يرغب في موضوع معين من دون تمثّل هذا الموضوع لنفسه بطريقة ما. ولا تبين لنا طريقة كوين في تشكيل الرغبة كيفية تمثّل موضوعها. يجب أن يكون لدى العميل أولاً، اعتقاد في وجود قارب معين. ثم ثانياً، رغبة في الحصول على هذا القارب بالذات. وتكون الطريقة الوحيدة للتعبير عن العلاقة بين الاعتقاد في وجود قارب معين والرغبة في الحصول عليه بـ "الرمز الكمي"(*)، أي السماح للعنصر الكمي بالمرور خلال العناصر القصدية. وإذا أردنا التعبير عن الحالة العقلية لهذا الرجل باللغة العادية، فتلك هي الطريقة الوحيدة الصحيحة. لنفرض أن الرجل الذي يرغب في

(*) ملاحظة الكم أو الرمز الكمي (المقصود العدد الجزئي: قارب واحد Quantifier Notation).

مركب معين قدّم تعبيراً عن كل حالته العقلية بما فيها تمثّله لهذا القارب. نلاحظ أنه ربما يقول:

يوجد قارب جميل في ميناء اليخوت ولدي رغبة أكيدة في الحصول عليه.

نلاحظ أن الحالة العقلية التي عبّر عنها، أولاً: الاعتقاد بوجود قارب معين هناك؛ وثانياً: رغبة في الحصول على هذا القارب. وإذا عبرنا عن ذلك باللغة الإنكليزية:

أعتقد يوجد قارب جميل هناك في ميناء اليخوت وأرغب في الحصول عليه.

لاحظ في المعادلة السابقة امتداد النطاق الكمّي من مضمون الاعتقاد إلى مضمون الرغبة، بالرغم من أنها لا تقع ضمن نطاق الاعتقاد. ونستطيع القول إن هذه الصيغة الكلامية تمثّل كل مضمون الرغبة المتجه تجاه موضوع معين.

بعد رفضنا للحجج التي تدافع عن الاعتقاد ذات "الاتجاه الشيئي" أي اتجاه القضية المعتقد فيها نحو شيء، أريد أن أشارك إلى جانب التحليل الذي قدمه فتجنشتاين بعرض تصور للدوافع التي دفعت للاعتقاد في الاتجاه نحو الشيئية وعدم الانتقاص من هذه المعتقدات الشيئية.

لقد نتج الاعتقاد في وجود نوعين أساسيين لاتجاهات القضية: اتجاه نحو الأشياء (شيئي)، واتجاهات نحو الأقوال (كلامي) من إمكانية حصولنا على نوعين من التقارير. تستطيع لغتنا أن تمدنا بنوعين مختلفين من التقارير حول اتجاهات قضية الاعتقاد، فنجد تقارير تتعلق بالأشياء (شيئية) وتقارير تتعلق بالأقوال (كلامية). لنفترض مثلاً "أن رالف يعتقد ان الرجل صاحب القبعة البنية جاسوساً"[9]. نستطيع أن نقول عن اعتقاد رالف: يقول رالف "يوجد رجل يرتدي قبعة بنية اللون، ويعتقد رالف أنه جاسوس". أو نقول: "يعتقد رالف أن الرجل الذي يرتدي قبعة بنية اللون جاسوس". نلاحظ أن العبارة الأولى تلزمنا بوجود الرجل الذي يرتدي القبعة بنية اللون، بينما تلزمنا العبارة الثانية أن ننقل

(9) المثال يخص كوين: Quine's, Quantifiers and propositional attitudes.

فقط مضمون اعتقاد رالف. وما دامت التعبيرات عن المعتقدات يمكن أن تختلف بهذه الصورة، يمكن أن تختلف أيضاً شروط تحققها. وبالتالي نميل إلى تصور ضرورة وجود فرق في الظواهر التي نتحدث عنها. ومع ذلك يجب أن نلاحظ أن إدراك هذا الفرق لا يتوافر أمام رالف؛ فلا يستطيع التفرقة بين التقرير الخاص "بالشيء" لاعتقاده والتقرير الخاص بما "يقوله". لنفترض أن رالف قال "بالنسبة للرجل الذي يرتدي القبعة البنية أعتقد أنه جاسوس"، أو قال "أعتقد أن الرجل الذي يرتدي القبعة البنية جاسوس". فإننا نجد أن من وجهة نظر رالف تعبر العبارتان عن معنى واحد أو عن نفس الاعتقاد. تخيل مدى سخافة ولا معقولية المحادثة التالية:

كوين: بالنسبة إلى الرجل صاحب القبعة البنية هل تعتقد يا رالف أنه جاسوس؟

رالف: كلا كوين، لقد سألتني عن ما إذا كان لدي اعتقاد بشيء (في شيء) بينما المسألة لا تتعلق أو تتحدث عن الرجل صاحب القبعة البنية وأعتقد أنه جاسوس، وإنما المسألة: أن اعتقادي يتعلق بالقول (كلامي) أي اعتقاد كلامي، إذ أعتقد أن الرجل صاحب القبعة البنية جاسوس.

وكما قام اعتقادنا بأن الحالات القصدية الخاصة جزء من الحالات القصدية العامة عن الكائنات على عملية الخلط بين الصفات المنطقية للتقارير عن الحالات القصدية والصفات المنطقية للحالات القصدية نفسها، كذلك يتأسس الاعتقاد بوجود نوعين مختلفين من الحالات القصدية: ما يخص الأشياء، وما يخص الأقوال؛ على الخلط بين نوعين من تقارير الحالات القصدية، أي تقارير حول الأشياء وتقارير حول الأقوال، وبين الصفات المنطقية للحالات القصدية نفسها. أنتهي إلى أن هناك بالفعل فرقاً حقيقياً بين ما يتعلق بالأشياء وما يتعلق بالأقوال، ولكنه فرق في أنواع التقارير. إذا كان الموقف تجاه القضية الخاصة بالشيء دائماً ما يكون مضمونه القصدي غير كافٍ لتحديد الحالة العقلية فإنه ليس هناك ما يسمى بقضايا شيئية (تجاه الأشياء) بالرغم من وجود تقارير تتحدث عن أشياء

وتتجه إليها القضايا، بمعنى أن هناك تقارير تلزم المبلّغ أو صاحب التقرير بوجود الموضوعات التي تتجه إليها المواقف تجاه القضية.

III - التعبيرات المرجعية (الإشارية)

لقد أشرنا حين ناقشنا مهاجمة بوتنام للمذهب الباطني للدلالات اللفظية، وحين نقدنا الوجود المزعوم لمعتقدات خاصة بالأشياء (معتقدات شيئية) لا تقبل الإنقاص إلى ما يسمى بالتعبيرات المرجعية. وقد حان الوقت لتقديم هذا التفسير.

يوجد فرق بين مشكلة الاتجاهات نحو الأشياء ومشكلة القضايا المرجعية. لا يوجد ما يُسمى بقضايا شيئية لا تقبل الإنقاص، وإنما يوجد ما يسمى بالتعبيرات المرجعية والقضايا المرجعية. لذا يختلف المنهج الذي نتبعه في هذا الفصل عن الفصول السابقة. فأولاً، نحتاج إلى تقديم نظرية للقضايا المرجعية. وثانياً، لا بد من وضع هذه النظرية بطريقة تؤدي إلى اتساقها مع التفسير العام المقدم في هذا الكتاب للقصدية. وثالثاً، محاولة الإجابة عن الانتقادات الخاصة للقضايا المرجعية والتي ترى من المستحيل تشابه التفسير المرجعي مع تفسير فريج أو التفسير الباطن لها.

قال لفيف من المفكرين، ومنهم "بيري"(10) و"كابلان"(11)، إن هناك مضامين فكرية تُعد مرجعية بطبيعتها. فمثلاً، لندرس الاعتقاد الذي قد يتكون لدي، إذا اعتقدت أني قد سببت جلبة في السوق دون قصد حين وقع كيس السكر من عربتي، فإذا بدأت أعتقد أنني أسبب الفوضى، فإن مضمون حالتي القصدية يصبح متضمناً لعنصر مرجعي. ويظهر ذلك، حين لا أجد أي عبارة تعبّر عن اعتقادي بأي مصطلحات غير مرجعية تستطيع أن تحدد اعتقادي، عندما أعتقد أنني أسبب جلبة في السوق. وإذا حاولت تحديد اعتقادي وتعيينه باستخدام إحداثيات مكانية وزمانية، لن أكون قادراً على تحديد مضمون اعتقادي. فمثلاً لن

(10) J. Perry, "the problem of the essential indexical", *NOUS*, vol. 13, no. 1 (March 1977) pp. 3 - 21.

(11) D. Kaplan,"Demonstratives",mimeo,UCLA,1977.

يُفسّر اعتقادي بأن الشخص (م) يحدث جلبة في الموقع (ل) وفي الوقت (ص)، كيف تغيّر سلوكي، حين أكتشف أنني سبب حدوث هذه الجلبة، وذلك طالما كان لدي اعتقاد بأن شخصاً يشغل إحداثيات مكانية وزمانية معينة يسبب هذه الجلبة، ولا أعرف أن هذا الشخص المقصود هو أنا. وتنطبق نفس الملاحظات على الأوصاف المحددة وأسماء الأعلام؛ فلا يكون اعتقادي بأنني سبب الجلبة نفس الاعتقاد بأن هناك فيلسوفاً واحداً غير ملتحٍ في بيركلي قد سبب الجلبة، أو نفس الاعتقاد بأن (ج س) سبب الجلبة. إذ قد يكون لدي هذين الاعتقادين السابقين، ولا أعرف أنني الفيلسوف الوحيد غير الملتحي في بيركلي أو أنني (ج س). لذلك يجب أن يكون مضمون اعتقادي مرجعياً بصفة أساسية.

من الواضح أن كلاً من بيري وكابلان كانا على وعي بعدم تعارض المعاني السابقة مع تفسير فريج أو التفسير الباطني لهذه النقطة. بل وتبدو العبارات السابقة كما لو كانت مطابقة لنموذج تفرقة فريج بين المعنى والدلالة الإشارية. وكما تختلف القضية "تتلألأ نجمة المساء في الأفق" عن القضية "تتلألأ نجمة الصباح في الأفق"، تختلف أيضاً القضية "أنني صاحب الجلبة وسببها" عن القضية "السيد (ج س) سبب جلبة في السوق".

ننتقل إلى النقطة المضادة لفكر فريج. فوفق آراء بيري(12) وكابلان(13)، ليس هناك أي وسيلة يستطيع بها فريج تفسير مثل هذه المضامين القصدية المرجعية. إذ لا يوجد في مثل هذه الحالات "معنى فريج الكامل"(*) الذي يُعد كافياً بذاته لتحديد شروط التحقق. ويقدم بيري المثال التالي لتأكيد هذا النقد. لنفترض أن دافيد هيوم يعتقد "أنا دافيد هيوم"، ولنفترض أيضاً أن هايمسون يعتقد "أنا دافيد هيوم". ونفترض ليزداد الأمر تعقيداً أن هايمسون يشبه دافيد

(12) J. Perry, "Frege on demonstratives", *The Philosophical Review,* vol. 86, no. 4 (october 1977), pp. 474-97.

(13) في كتابه السابق.

(*) يشير إلى معنى "المعنى" عند فريج أو وفقاً لتعريف فريج للمعنى الكامل (المترجم).

هيوم على الأرض التوأم، وله نفس الحالات العقلية التي لدى هيوم. بل ويشبهه في أدق تفصيلاته الجسدية. الآن نلاحظ أن جملة "أنا دافيد هيوم" التي نطقها هيوم وهايمسون لها نفس المعنى من وجهة نظر فريج. ويكون وفقاً له أيضاً بينهما تطابق في الحالات العقلية. في الوقت نفسه نلاحظ أن القضيتين اللتين تم النطق بهما مختلفتان من حيث قيمة الصدق؛ فقضية هيوم صادقة، وقضية هايمسون كاذبة. حقيقة يوجد معنى كامل لجملة "أنا دافيد هيوم" وفق تفسير فريج، ولكن ليس كافياً "لتحديد أي قضية منهما قد تم التعبير عنها. وانتهى كل من بيري وكابلان من مثل هذه الأمثلة إلى أن تفسير فريج للمعنى والإشارة، وتفسيره للقضايا ليس كافياً لتفسير العبارات المرجعية. وما دام ما تم التعبير عنه في هذه المنطوقات مرجعياً، وليس هناك "معنى كامل" وفقاً لتعريف فريج للمعنى، فإننا في حاجة إلى نظرية أخرى في القضايا على الأقل لتفسير مثل هذه الحالات.

اتجه كل من بيري وكابلان حين وصلا إلى هذه النقطة إلى حل يائس تمثّل في ما يسمى بـ نظرية "الإشارة المباشرة" و"القضايا الفردية". فلا تكون القضية المضمون القصدي في عقل المتكلم في مثل هذه الحالات، وإنما يجب أن تضم القضية الموضوعات الفعلية المشار إليها؛ فتضم قضية هيوم الإنسان الفعلي وليس ممثلاً له. وتضم قضية هايمسون الإنسان الفعلي وليس ممثلاً له؛ فقيل عن التعبيرات (مثل أسماء الأعلام المنطقية عند راسل) التي تقدم الموضوعات نفسها في القضايا إنها "إشارية مباشرة". وقيل أيضاً (وبصورة خاطئة) عن هذه العبارات إنها "قضايا فردية".

صراحة، لا أستطيع فهم معنى نظرية الإشارة المباشرة والقضايا الفردية؛ ولن أناقش بسبب ضيق المجال لامعقوليتهما، وأعتقد أن الأدلة على صحتهما غير كافية وتقوم على فهم خاطئ لطبيعة القصدية ولوظيفة القضايا المرجعية.

أ ـ كيف يتم *استخدام التعبيرات المرجعية*؟

نحتاج إلى تطوير تفسيرٍ يبين أن منطوق أي تعبير مرجعي يمكن أن يكون له المعنى الكامل الذي يقول به فريج[14]. نريد أن نبين كيف حين ينطق المتحدث تعبيراً مرجعياً، يستطيع التعبير عن مضمون قصدي، ويكون كافياً لتعريف الموضوع المشار إليه، بسبب أن هذا الموضوع يحقق هذا المضمون القصدي أو يطابقه أو يشبهه.

نلتزم في ما يلي بمناقشة التعبيرات الإشارية المرجعية، مثل: أنا، أنت، هذا، ذاك، هنا، الآن، هو، هي.. إلخ، ومع ذلك من الجدير أن نوضح أن الظاهرة المرجعية ـ ظاهرة تحديد شروط التحقق بسبب العلاقات مع الأشياء التي تحقق المضمون القصدي ذاته ـ تُعد ظاهرة عامة وتمتد لما وراء مجرد التعبيرات الإشارية، بل ووراء التعبيرات المرجعية ذاتها. إذ تعد كل صور المرجعية المتعددة جزءاً من الخلفية اللاتمثلّية؛ فمثلاً أعتقد الآن أن بنيامين فرانكلين كان مخترع النظارة ثنائية البؤرة. ولنفترض أنه منذ حوالى ثمانية مليون عام، وفي مجرة بعيدة في الفضاء، وسكن بها كائنات أشباه بشرية، قد اكتشف أحد هؤلاء الكائنات الأشباه بشرية، آلة تؤدي وظيفة النظارة نفسها. السؤال الآن : هل أعتبر قولي "إن بنيامين فرانكلين قد اخترع النظارات" قولاً خاطئاً ؟ لا أعتقد ذلك. فحين قلت "إن بنيامين فرانكلين اخترع النظارات" كان هناك "مرجع مخفي" في الخلفية. إذ من وظائف الخلفية في مثل هذه الحالات أن تقدم التفسير المرجعي لمثل هذه الجملة أو تنسب لها مرجعاً، فيكون بالنسبة لأرضنا وتاريخنا قد اخترع بنيامين فرانكلين النظارات. ولذلك، يُعد القول إن بنيامين فرانكلين اخترع النظارات، بالنسبة إلى أرضنا وتاريخنا مرجعياً مثله مثل قول آخر، بالرغم من عدم وجود أي تعبيرات مرجعية (غير زمن الفعل) داخل العبارة التي تُعبر عن الحكم.

(14) ليس افتراض وجود عالم مجرد ثالث من الكائنات من وضع فريج، إذ يمكن أن تقوم المضامين القصدية العادية بالعمل. وحين أقول: "معنى فريج الكامل"، لا أعني أن مثل هذه المعاني كائنات مجردة، وإنما أعني أنها كافية لمدنا "بحالات تمثّل كافية".

نبدأ بالسؤال عن السمة المشتركة بين كل التعبيرات الإشارية المرجعية، وما هي ماهية المرجعية؟ تتمثل الصفة المحددة للتعبيرات الإشارية المرجعية أننا حين تنطق تعبيرات إشارية مرجعية، يشير المتحدث إلى العلاقات التي تبين صلة الموضوع المشار إليه بمنطوق التعبير ذاته؛ فتشير كلمة "أنا" إلى الشخص الذي قال التعبير. وتشير كلمة "أنت" إلى الشخص الذي يوجه له منطوق التعبير. وتشير كلمة "هنا" إلى مكان حدوث منطوق التعبير. وتشير كلمة "الآن" إلى زمن منطوق التعبير. وهكذا نلاحظ أن المتحدث يشير في كل حالة إلى كائن معين، لأن منطوقه يُعبر عن مضمون قصدي، يضم مجموعة العلاقات التي يرتبط بها الموضوع المشار إليه بالعبارة المنطوقة ذاتها. ولذلك يكون لمنطوق التعبيرات المرجعية صورة الارتداد الذاتي التي تشبه صورة الارتداد الذاتي لحالات قصدية معينة وحوادث معينة. وهناك حاجة لتوضيح ذلك بالتفصيل في ما بعد. ويكفي أن نوضح الآن أن وجود صفة الارتداد الذاتي يُعد كافياً لتفسير كيفية حصول منطوق التعبير المرجعي على "معنى فريج الكامل". تتمثل مشكلة تفسير فريج (الباطني أو القصدي) للإشارة، في بيان كيفية نجاح الإشارة في كل حالة، بسبب وضع المنطوق مجموعة من شروط التحقق. ويكون الموضوع المشار إليه هو الموضوع المطابق والمناسب لهذه الشروط، فتتم الإشارة إلى الموضوع لإشباع مضمون قصدي يتم التعبير عنه عادة بواسطة المتحدث في منطوق التعبير. تلك الفكرة الأساسية لمفهوم فريج عن معنى أسماء الأعلام (Eigennamen). كان مثال "نجمة الصباح" من أمثلته المفضلة، حيث من المفترض أن يكون المعنى الجذري للتعبير كافياً لتحديد الموضوع الذي يشار إليه. ويتمثل ما يخص التعبيرات المرجعية في أن المعنى الجذري في حد ذاته لا يحدد الموضوع الذي يمكن الإشارة إليه، وإنما يعطي المعنى الجذري قاعدة لتحديد الإشارة المتعلقة لكل منطوق في العبارة. لذلك يمكن استخدام نفس التعبير الغامض المستخدم بنفس المعنى الجذري للإشارة إلى موضوعات مختلفة، إذ يجعل المعنى الجذري الشروط التي يضعها منطوق التعبير أي

" المعنى الكامل" الذي يعبر عنه المتحدث في منطوقه، يكون مرداً دائماً ذاتياً إلى المنطوق ذاته؛ فمثلاً، يكون لمعنى الضمير "أنا" نفس المعنى الجذري حين أنطقه "أنا" أو تنطقه "أنت"، بينما تكون الإشارة مختلفة في كل حالة، وذلك لأن المعنى المعبّر عنه بما أنطقه يكون مرتداً ذاتياً إلى نفس المنطوق، ويكون المعنى المعبر عنه في منطوقك مرتداً ذاتياً إلى منطوقك ذاته. إذ يشير الضمير "أنا" في أي منطوق إلى الشخص الذي نطق به.

توجد إذاً ثلاثة عناصر للمعنى عند فريج يُعبر عنها المتحدث في منطوق تعبيراته المرجعية. (1) صفة الارتداد الذاتي التي تُعد الصفة المحددة للمرجعية أو لماهيتها. (2) باقي المعنى الجذري الذي يمكن التعبير عنه بمصطلحات عامة. (3) وعي المتحدث والمستمع في كثير من المنطوقات المرجعية بالصفات المتعلقة والمرتبطة بالنسق الفعلي للمنطوق، مثل أسماء الإشارة المدركة في عبارة "ذلك الرجل هناك". ونحتاج الآن لدراسة كل عنصر من هذه العناصر على حدة.

الارتداد الذاتي: كيف يحدث ؟ نستطيع ملاحظة ذلك بالنسبة للخبرة البصرية. تقوم شروط التحقق بالإشارة إلى الخبرة البصرية ذاتها، فإذا كنت أرى يدي أمامي فإن شروط التحقق تكون:

خبرة بصرية (توجد يد هناك، وتسبب واقعة وجود هذه اليد هذه الخبرة البصرية).

تكون صورة شروط تحقق القضايا المرجعية أيضاً مرتدة ذاتياً، وإن كان هذا الارتداد الذاتي يختلف عن حالة الخبرة البصرية في أنه ليس علّيا. يشبه المعنى الذي تكون به الحالات المرجعية مرتدة ذاتياً حالة الارتداد الذاتي للحالة القصدية. لا تتضمن أن يقدم المتحدث حين يُعبر عن منطوق فعلاً كلامياً للإشارة إلى المنطوق. كذلك لا يمثل المنطوق نفسه. وإنما يتطلب تحديد شروط التحقق مثل شروط الصدق الإشارة إلى المنطوق نفسه. انظر إلى أي منطوق لجملة

"أشعر بالجوع الآن". سوف يكون هذا المنطوق معبراً عن حكم صحيح إذا كان الشخص الذي نطق الجملة يشعر بالجوع لحظة نطق العبارة. لذلك يمكن تقديم شروط التحقق كما يلي:

(يكون: الشخص الذي نطق كلمة "أنا" شاعراً بالجوع لحظة قيامه بهذا النطق، الآن)

لا يعني هذا التحليل أن الضمير "أنا" مرادف لعبارة "الشخص صاحب العبارة"، ولا ترادف كلمة "الآن" زمن النطق بالعبارة. لا يمكن أن يوجد هذا الترادف لأن الارتداد الذاتي الأصلي لا يظهر، وإنما يتم التعبير عنه. نعبر عنه في تقرير شروط التحقق ولا نظهره. وكما لا نرى الخبرة البصرية بالرغم من أنها جزء من شروط تحققها ذاتها، وبالتالي لن تكون ذاتية الارتداد، كذلك لا نشير إلى (معنى الفعل الكلامي) قول أو نطق التعبير المرجعي بالرغم من أن التعبير يكون جزءاً من شروط تحققه، وبالتالي يكون ذاتي الارتداد. يظهر الارتداد الذاتي للخبرة البصرية ولكنه لا يرى، ويظهر الارتداد الذاتي للتعبير المرجعي ولكنه لا يُقال أو يُقرر. إذا أردنا أن نظهر المرادف الذي يبين المرجعية نستطيع أن نستخدم وسيلة تعسفية مثل رمز (*) للإشارة الى المرجعية. بمعنى التعبير عن واقعة دون تقريرها. وتبين أن التعبير قد تم استخدامه للإشارة إلى العلاقات التي تبين صلة الموضوع المشار إليه بالتعبير ذاته. وتقدم مثل هذه الصيغة مجموعة من الرموز المعترف بها لفصل الارتداد الذاتي للتعبيرات المرجعية.

أنا = * الشخص الناطق

أنت = * الشخص المستمع

هنا = * معاً في المكان

الآن = * معاً في الزمان

وهكذا تقدم لنا كل هذه المرادفات عرضاً لمعنى التعبيرات، وبالتالي عرضاً

لمعاني العبارات الحاوية لهذه التعبيرات؛ فمثلاً يمكن أن نعرف معنى العبارة "أشعر بالجوع" كما يلي:

* الشخص الناطق يشعر بالجوع في * هذه اللحظة

المضمون الوصفي غير المرجعي (اللامرجعي). نستطيع تعميق فهمنا لعنصر الارتداد الذاتي للتعبيرات المرجعية إذا رأينا كيف يرتبط باقي المعنى الجذري بالمضمون الوصفي غير المرجعي للتعبير. سبق أن قلت إن كل التعبيرات المرجعية تشير ببيان "العلاقات" التي يرتبط بها الموضوع المشار إليه بمنطوق التعبير. ومن الواضح أن مثل هذا القول يثير السؤال عن عدد هذه العلاقات وأنواعها؟ يوجد في اللغة الإنكليزية واللغات الأخرى التي أعرفها، أربع أو خمس علاقات يتم الإشارة إليها بالمعنى الحرفي للتعبيرات المرجعية. هذه العلاقات الأربع هي :

(1) الزمان: تعبيرات مثل: الآن، أمس، الغد، فيما بعد.

(2) المكان: تعبيرات مثل: هنا، الآن.

(3) منطوق مباشر: "أنت" تشير إلى الشخص المخاطب. ويشير الضمير "أنا" إلى قائل العبارة.

(4) علاقات المخاطبة: الأسماء الموصولة، وكلمات مثل: الأول، والأخير، والتي تشير إلى شيء سبب علاقته بباقي الخطاب الذي يضم العبارة المرجعية.

لاحظ في كل هذه الأمثلة السابقة، يضم "المعنى الجذري الوصفي المرجعي" عنصرين: معنى يعبر عن الصورة المحددة الجزئية للعلاقة الدالة والقابلة للتحديد، ومعنى يُعبر عن نوع الكائن الذي تمت الإشارة إليه. لذلك، تُعبر كلمة "الأمس" عن الوقت المحدد "اليوم السابق". ويكون نمط الكائن المشار إليه هو "يوم". لذلك تكون لكل مجموعة شروط التحقق التي يتم تحديدها بكلمة "الأمس" هي

اليوم الذي يكون سابقاً لليوم الذي حدث فيه المنطوق. ومع ذلك لا يكون لكل العبارات المرجعية معنى جذرياً كاملاً بهذه الطريقة؛ فمثلاً عادة ما تتطلب أسماء الإشارة مثل "هذا" و"تلك" تعبيراً إضافياً (هذا الرجل أو تلك الشجرة)، كما تتطلب وعياً كاملاً بالسياق للتعبير عن "معنى فريج الكامل" في عبارة معينة. ونناقش ذلك في ما بعد.

تعد هذه العلاقات الأربع صوراً للعلاقات المرجعية المعبّر عنها في المعنى الحرفي للتعبيرات المرجعية الإنكليزية. لقد قيل إن هناك علاقات أخرى يتم الإشارة إليها بكلمة "فعلي" أو "واقعي". وذلك على أساس أن كلمة فعلي تعبِّر مثلاً عن معناها مرجعياً بالإشارة إلى العالم الذي تم النطق فيه. وبالتالي، تم انتقاء العالم الفعلي من بين العوالم الممكنة بطريقة مرجعية. وأعتقد أن ذلك تفسير خاطئ وزائف. ولن تتم مناقشته طالما ينقلنا إلى موضوعات خارج نطاق هذا الكتاب[15].

بالرغم من وجود أربع (أو خمس) صور للعلاقات المرجعية التي يشار إليها في المعنى الجذري للتعبيرات في اللغات الفعلية مثل اللغة الإنكليزية، إلا أنه ليس هناك حدود معينة من حيث المبدأ لظهور صور جديدة للمرجعية؛ فربما يكون لدينا تعبير عن ما يتم النطق به بدرجة صوتية معينة يشير إلى أصوات الطبقة أعلى أو أدنى لنفس الطبقة الصوتية. معنى ذلك، أننا نستطيع تخيل فئة من التعبيرات المرجعية تستخدم صفات صوتية (درجات) في شكل علاقات. تكون هذه الصفات الصوتية بالنسبة إلى الصفة الصوتية للتعبير شبيهة بالطريقة التي تشير بها كلمات مثل كلمة "اليوم" و"أمس" و"الغد" إلى الأيام. وذلك ببيان العلاقات التي ترتبط بنفس يوم نطق التعبير ذاته.

(15) انظر لمعرفة النقد الموجه لهذه النظرة: P. van Inwagen, "Indexicality and actuality", *The Philosophical Review,* vol. 89, no. 3 (July 1980), pp. 403-26.

الوعي بسياق المنطوق: غالباً ما يكون المنطوق الحرفي للعبارة المرجعية غير كافٍ بذاته لتحقيق المعنى الكامل الذي قال به فريج. وإنما يتم تحقيق المعنى الكامل عن طريق المضمون القصدي للمنطوق المرجعي مع المضمون القصدي لوعي كل من المتكلم والمتحدث بسياق المنطوق. ويظهر ذلك واضحاً في حالة نطق أسماء الإشارة "هذا" و"ذاك". لنفترض قولي حين رأيت رجلاً يتصرف بغرابة في إحدى الحفلات "إن هذا الرجل سكران". نلاحظ في هذه الحالة، أن المضمون الوصفي "رجل" مع العبارة المرجعية لا يمدنا بمعنى فريج الكامل؛ فقد قُصد المنطوق وفُهم في سياق مصاحب لإدراك بصري للرجل المقصود. وتضم العبارة المعبّر عنها المضمون القصدي للخبرة الإدراكية المصاحبة للمنطوق أو القول. والدليل على ذلك بسيط؛ فالإنسان الذي ليس لديه هذه الخبرات الإدراكية، لسماعه العبارة عبر الهاتف أثناء حديثي معه، أو الفرد الأعمى الذي كان بالغرفة المجاورة وسمع عبارتي، لا يستطيع أن يدرك أي منهما معنى القضية التي نطقت بها؛ فلا يستطيع أي فرد منهما أن يفهم حرفياً من دون الخبرة الإدراكية كل معاني الكلمات التي جاءت في المنطوق.

يجب أن يشمل التحليل الكامل في مثل تلك الحالات التحليل الكامل للقضية التي تحقق "معنى فريج الكامل"، كلاً من المضمون القصدي للتعبير والمضمون القصدي للخبرة البصرية، ويبين في الوقت نفسه كيف يتضمن الأول الثاني. هكذا تحدث العملية. يشير التعبير المرجعي عن طريق العلاقات إلى صلة الموضوع بمنطوق التعبير ذاته. وتوجد في مثل هذه الحالة العلاقة (ع) ويتم التعبير عن شروط الصدق كما يلي:

(يكون الرجل الذي يرتبط بالعلاقة (ع) مع هذا المنطوق سكران).

ونلاحظ أن العلاقة (ع) في هذه الحالة تكون مدركة وزمانية؛ فيكون "الرجل" المشار إليه الرجل الذي "نراه" في "وقت" حدوث المنطوق، وإذا رأينا فرداً معيناً في لحظة النطق، سيكون لكل فرد منا خبرة بصرية بمضمونه الحاضر:

خبرة بصرية (يوجد رجل هناك، وتسبب واقعة وجود رجل هناك هذه الخبرة البصرية).

الآن، ينضم هذا المضمون القصدي ببساطة للمضمون القصدي لباقي التعبير ليعطينا معنى فريج الكامل الذي يحدد أو يعرّف الرجل تعريفاً منفرداً بسبب الارتداد الذاتي للمنطوق والارتداد الذاتي للخبرة البصرية. وتكون شروط التحقق كما يلي: نضع الأجزاء الذاتية الارتداد بين حاصرتين.

((يوجد الرجل "س" هناك، وتسبب واقعة وجود "س" هناك [هذه الخبرة البصرية]) ويُعد "س" الرجل الذي تتم رؤيته في وقت حدوث [هذا المنطوق] و"س" سكران).

بالرغم من غرابة هذا التفسير، إلا أن القارئ المستعد للتعرف على قصدية الخبرة البصرية، ودورها في قصدية القضية المعبّر عنها في المنطوق، والارتداد الذاتي للخبرة البصرية، والارتداد الذاتي للمنطوق المرجعي، يستطيع أن يلاحظ مدى صواب هذا التفسير وتلك المعادلة. لقد جمع التفسير بين كُلٍّ من المضمونين المرجعي والإدراكي للقضية والعلاقات بينهما. يساهم في حالة الاستخدام الإدراكي لأسماء الإشارة كل من معنى التعبير المرجعي والمضمون القصدي المتضمن في الخبرة الإدراكية المصاحبة للمنطوق في المضمون اللغوي (القضية) المعبر عنه في المنطوق. وبالتالي يكون لدينا في مثل هذه الحالات "معنى فريج الكامل" الذي يكفي لتعريف الموضوع وتحديده. كذلك لن توجد مشكلة بالنسبة إلى مثال الأرض التوأم في هذه الحالة. فأعبر "أنا" عن هذه الأرض، ويُعبر شبيهي عن الأرض التوأم. ونقصد معنيين مختلفين (وفق معنى فريج الكامل) حين نستخدم اسم الإشارة في عبارة "هذا الرجل"، بالرغم من تشابه منطوقنا وخبرتنا وتطابقهما من حيث الكيف. ويكون مدركه ومنطوقه مرتدين ذاتياً كما يرتد منطوقي ومدركي ذاتياً..

دعنا نلخص هذا التفسير. نحن نحتاج للتفرقة بين "التعبير المرجعي

بمعناه الحرفي"، المنطوق الحرفي للتعبير المرجعي، و"المعنى" الذي يعبر المتحدث عنه في المنطوق الحرفي للتعبير. كذلك نحتاج للتمييز بين العبارة المرجعية (بمعنى أي عبارة تضم تعبيراً مرجعياً أو لغوياً مثل زمن الفعل) بمعناها الحرفي، المنطوق الحرفي لعبارة مرجعية، والعبارة المُعبر عنها بواسطة المتحدث في منطوق حرفي لعبارة مرجعية. لا يُعد معنى التعبير المرجعي بذاته كافياً ليقدم لنا "معنى فريج الكامل". وذلك طالما يمكن استخدام نفس التعبير بنفس المعنى للإشارة إلى موضوعات مختلفة. ويستطيع فرد من الناس أن يشير إلى نفسه بنطق كلمة "أنا". ومع ذلك يكون "المعنى المرجعي الحرفي" هو المعنى الذي يحدد صلة التعبير بالمنطوق. ويستطيع معنى التعبير أن يصبح "معنى فريج الكامل" ومرتبطاً بمنطوق. إذ يحدد المعنى الجذري أن أي منطوق يكون مرتداً ذاتياً للمنطوق نفسه، ويفسر ذلك كيف يستطيع متحدثان مختلفان أن ينطقا نفس الجملة بنفس المعنى، مثل عبارة "أشعر بالجوع"، ويظلان يعبران عن قضيتين مختلفتين (عند فريج). وتكون كل عبارة مرتدة ذاتياً للمنطوق الذي ظهرت فيه (عبّر عنها). يحدد المعنى المعبرّ عنه (معنى فريج الكامل) الإشارة. ويُعد هذا المعنى ذاته جزءاً من القضية وليس الإشارة. لا أستطيع الجزم بأن من الممكن حذف جزء من هذا التفسير للمرجعية. ولا أحاول أن أبيّن أنها شيء مختلف وإنما أبين ماهيتها، وكيف يكون دورها في المنطوقات للتعبير عن مضامين قصدية.

ب ـ كيفية رد هذا التفسير على اعتراض التفسير الباطني للمرجعية

لقد أجبت عند تفسيرنا المستقل للعبارات المرجعية على اعتراض كل من بيري وكابلان، بأن أي تفسير يشبه تفسير فريج للمرجعية، لا يستطيع أن يمدنا بـ "معنى فريج الكامل". ووضحنا أنه حين نطق هيوم وهايمسون نفس العبارة بنفس المعنى الحرفي، كان كل منطوق منهما يُعبر عن مضمون قصدي مختلف.

وبالتالي يكون لدى كل منهما معنى كامل مختلف، إذ تكون القضية التي تم التعبير عنها ذاتية الارتداد إلى المنطوق الذي يُعبر عن هذه القضية. وقد بينا في كل حالة كيف يضع الارتداد الذاتي للمنطوق المرجعي الذي يتم تحديده بقاعدة استخدام التعبير المرجعي، الشروط التي يجب أن يواجهها الموضوع المشار إليه من قبل هذا المنطوق. لقد قال بيري - وأجده محقاً ومصيباً - إن هناك مضامين فكرية مرجعية بصورة أساسية. ومع ذلك عاد وقال - وقد جانبه الصواب من وجهة نظري - إنه لا يوجد معنى (معنى فريج الكامل) لمضامين الفكر المرجعية. واستنتج من هاتين المقدمتين أن القضية المعبر عنها في مثل هذه الحالات يمكن تفسيرها فقط وفق نظرية "الإشارة المباشرة". وأوافق على قبول المقدمة الأولى من مقدمتيه وأرفض الثانية والنتيجة التي توصل إليها. لا تُعد التعبيرات المرجعية أمثلة مضادة لقول القصدية إن الموضوعات يتم الإشارة إليها بواسطة المنطوقات بسبب معنى المنطوق. ولا تتعارض مع قول القصدية إن المنطوقات تضع شروط التحقق التي يجب أن يواجهها الموضوع المشار إليه.

ختاماً هناك ملاحظتان: الأولى، لقد أطلقت اسم فريج على تفسيري بمعنى مسايرته لروح فريج، ولكنه تفسير مختلف تماماً عن ملاحظات فريج القليلة عن العبارات المرجعية. بل ويبدو أن القليل الذي قاله فريج جاء خاطئاً وغير متسق مع تفسيره العام للمعنى والإشارة. قال عن ضمير المتكلم "أنا": يكون له معنى خاص ومعنى عام، طالما أن كل فرد منّا يكون واعياً بذاته وبطريقة خاصة ومعينة. ويقول عن كلمتي "الأمس" و"اليوم": إننا إذا أردنا أن نعبّر اليوم عن نفس القضية التي قيلت بالأمس، بمنطوق يضم كلمة اليوم، فإننا يجب أن نستخدم كلمة "بالأمس"[16]. لذلك من الواضح أنه يستخدم تفسيراً شيئياً (يتعلق بالأشياء وليس بالأقوال) لمثل هذه القضايا المرجعية. السؤال الآن، ماذا

(16) G.Frege, 'The Thought: a logical inquiry', reprinted in P.F Strawson (ed) *philosophical logic* (Oxford: Oxford University press, 1967), pp. 17-38.

نستفيد من هذه الملاحظات؟ تُعد فكرة المعاني غير القابلة لتحقيق الاتصال مضاده لوجهة نظر فريج، طالما أن مفهوم المعنى قد وضع لمدنا بمضمون عام يمكن أن يشارك فيه المتحدث والمستمع. ويشبه المثال الخاص بكلمتي "الأمس" و"اليوم" المثال الذي تستطيع فيه المعاني المختلفة أن تحدد نفس الإشارة. إذ يمكن أن يكون لنجمة المساء ونجمة الصباح، نفس الإشارة بمعنيين مختلفين، لأن الإشارة تظهر في كل حالة بصورة مختلفة. لذلك يكون لكلمة "اليوم" حين تقال في "اليوم السابق"، وكلمة "الأمس" حين تقال "اليوم"، معنيان مختلفان، وبالتالي تُعد الكلمتان أجزاء من التعبير عن قضايا مختلفة بلغة فريج. أعتقد أن فريج قد فشل في تفسيره للعبارات المرجعية لفشله في رؤية صفتهم الذاتية للارتداد. وكان هذا الفشل سبباً في فشله في إدراك طبيعة القصدية.

الثانية: قد تسقط مثل هذه المناقشات في بحيرة الفلسفة المدرسية التي تخفي الفروض الأساسية للموضوع. وأعتقد أنه من الضروري ظهور هذه الفروض على السطح كلما كان ذلك ممكناً. يتمثل الفرض الأساسي الذي أبدأ به في ما يلي: لا ترتبط العلاقات السببية والطبيعية الأخرى بالعالم الواقعي إلا باللغة وبالأنواع الأخرى للقصدية ما دامت تؤثر على العقل (وعلى باقي الجهاز العصبي). ونستطيع القول إننا نهتم بالتأثيرات التي تنتج القصدية وتشمل الشبكة والقصدية. لا بد أن تكون إحدى الصور الباطنية صحيحة؛ فليس هناك ما يقوم بالعمل غيرها. ليس لدينا إلا العقل لنتمثل العالم لأنفسنا. ويجب أن يحدث كل شيء يستعمله داخل العقل. يجب أن يكون كل معتقد من معتقداتنا ممكناً لكل كائن لديه مخ في وعاء، فليس كل فرد منا إلا مخ في وعاء. والجمجمة هي الوعاء. ولا تصل الرسائل إليها إلا عن طريق التأثيرات التي تحدث للجهاز العصبي. لقد خفي عنا ضرورة وجود مثل هذه الباطنية في العديد من المناقشات عن طريق اتباعنا لمنهج الشخص الثالث. ونعتقد باتباع الرؤية الإلهية أو وجهة نظر الإله، أننا نستطيع أن ندرك معتقدات "رالف" الحقيقية، حتى لو كان لا يستطيع ان يراها بنفسه. ودائماً ما ننسى أننا حين

نحاول بناء اعتقاد ليس موجوداً إطلاقاً في رأس رالف نبنيه فقط في رؤوسنا. بمعنى آخر إذا وجدت مفاهيم دلالية خارجية يجب اعتبارها طفيلية وقابلة للرد إلى مفاهيم باطنية.

يعد التناقض إذاً، أن وجهة النظر التي دافعت بها عن تفسير "فريج" للإشارة، قد يجدها فريج نفسه غريبة تماماً، نوع من المذهب الطبيعي البيولوجي. إذ تُعد القصدية ظاهرة بيولوجية مثل أي ظاهرة بيولوجية أخرى.

الفصل 9

أسماء العَلَم والقصدية

1 ـ طبيعة المشكلة

ينبغي أن تكون مشكلة أسماء العلم سهلة وبسيطة. وأعتقد على مستوى معين تعد بسيطة فعلاً. إذ نحتاج للقيام بإشارات متكررة لنفس الموضوع حتى وإن كان غير حاضر أمامنا، ونعطيه اسماً. ثم نستخدم هذا الاسم من ذلك الوقت فصاعداً للإشارة إلى ذلك الموضوع. ومع ذلك ظهر عدد من الامور المحيرة بالنسبة لاسم العلم حين ننظر إلى الاعتبارات التالية: لا تأتي الموضوعات لنا بصورة سابقة (قبلية) لجهاز تمثلاتنا. وما نعده موضوعاً أو نعتبره نفس الموضوع ليس إلا طريقة نقسّم بها العالم. لا تأتي إلينا الكلمات مقسمة إلى موضوعات وإنما علينا أن نقوم بتقسيمها وتتعلق كيفية تقسيمها بنظام تمثلاتنا ونسقها. وبهذا المعنى يعود الأمر إلينا نحن بالرغم من الصفة البيولوجية والثقافية واللغوية للمسألة. كذلك، لكي يستطيع المرء إعطاء اسم لموضوع معين أو عرف أن هذا الاسم اسم لهذا الموضوع، يجب أن يكون لديه تمثل آخر مستقل عن هذا "الاسم" أو عن اسمه.

يجب أن نوضّح لتحقيق أهداف هذه الدراسة، كيف يناسب استخدام أسماء الأعلام تفسيرنا العام للقصدية. نلاحظ أن العبارات الوصفية والمرجعية المحددة بالتعبير على الأقل عن فئة معينة من المضمون القصدي. وربما لا يكون التعبير كافياً في حد ذاته لتعريف الموضوع المشار إليه. ومع ذلك، في الحالات التي

تنجح بها الإشارة، فإنه يكفي أن يظهر مضمون قصدي آخر أمام المتحدث يستطيع أن يلحقه بالإشارة. ويعني ذلك القول، أينما يتم استخدام الإشارية لتعريف أوصاف قد لا يكون المضمون القصدي المعبّر عنه في المنطوق منطبقاً وصحيحاً بالنسبة إلى الموضوع المشار إليه[1]. السؤال: ماذا عن أسماء العلم؟ من الواضح ينقصها وجود المضمون القصدي. ومع ذلك هل تجعل كل من المتحدث والمستمع يركزان بطريقة قصدية، أم أنها تشير فقط للموضوعات من دون تدخل أي مضمون قصدي؟ الاجابة واضحة وفق تفسيري. طالما أن الإشارة اللغوية تعتمد دائماً على العقل أو تكون صورة للدلالة العقلية، و طالما أن الدلالة العقلية تكون قائمة دائماً بسبب وجود المضمون القصدي الشامل للشبكة والخلفية[2]، فإن أسماء العلم يجب أن تعتمد بطريقة ما على مضمون قصدي. وبات من الضروري الآن توضيح كيفية حدوث ذلك.

دائماً ما يتم التعبير عن مشكلة اسم العلم بالسؤال التالي: هل لأسماء الأعلام معنى؟ توجد إجابتان متقاربتان في الفلسفة المعاصرة عن هذا السؤال. إجابة إيجابية تقدمها النظرية "الوصفية" والتي طبقاً لها يشير الاسم دائماً حين يرتبط بوصف معين أو بمجموعة أوصاف؛ وإجابة سلبية تقدمها النظرية "السببية" والتي طبقاً لها لا يشير الاسم للموضوع إلا بسبب وجود "سلسلة سببية" تربط منطوق الاسم بحامله، أو على الأقل بالمناسبة التي حصل بها حامله على هذا الاسم. لا أعتقد أن هناك من يرضى بهذه التسميات. وأرى من الأفضل وصف النظرية السببية باسم السلسلة السببية الخارجية لنظرية الاتصال[3].

(1) انظر: J.R. Searle, 'Referential and attributive', in *Expression And Meaning*, (Cambridge: Cambridge University press, 1979), pp. 137-61.

(2) أستخدم في ما تبقى من هذا الفصل كلمة المضمون القصدي بشكل عام بوصفه شاملاً لعناصر الشبكة والخلفية.

(3) اعترف ك. دونيلان بعدم صحة هذه التسمية للنظريتين قارن: 'Speaking of nothing' *The philosophical review*, vol. 83 (January 1974), pp.3-23. reprinted in S.P.Schwartz (ed). *Naming, Necessity and Natural kinds* (Ithaca and London, Cornell University Press, 1977), pp.216-44.

ووصف النظرية الوصفية باسم النظرية القصدية أو الباطنية. ونوضح أسباب هذه التسميات في ما بعد.

يجب أن يكون موضع الخلاف بين هاتين النظريتين واضحاً منذ البداية بصرف النظر عن التسميات. ولاحظت أن كل التفسيرات التي قدمت للنظرية الوصفية غير صحيحة. وأود توضيح أربعة مفاهيم خاطئة، وبالتالي نستطيع تجنبها والوصول إلى الموضوعات الحقيقية.

أولاً: لا تتعلق المسألة بإمكانية تحليل أسماء العلم بمصطلحات عامة وكلية. ولا أعرف صاحب نظرية وصفية قال بهذه الفكرة بالرغم من تعاطف فريج معها، ولا أعتقد أن راسل أو ستراوسون قد قالا بها.

ثانياً: لا أعتقد أن المسألة تتعلق بالفعل بتحليل أسماء الأعلام بالكلمات على الإطلاق. ووضحت في كتابات سابقة في هذا الموضوع[4]، أن التعريف الوصفي الوحيد الذي يربط المتحدث بالاسم قد يكون مجرد القدرة على التعرف على الموضوع.

ثالثاً: يعتقد بعض المفكرين[5] أن "الوصفي" يرى أن أسماء الأعلام توجد بملف (دوسيه) في عقل المتكلم. وتكون المسألة بين تصور المفهوم الذي بالملف وتصور استخدام اسم العلم كمطابق للإشارة. ومن الواضح أيضاً أن هذا التصور خاطئ للوصفية. فوفق التفسير الوصفي، تُعد الدلالة الإشارية عبارة عن مثال يناسب موضوعه، طالما أن التحديد لا يمكن أن ينجح إلا بسبب مقاصد المشير صاحب التحديد.

رابعاً: يقول كريبك (kripke) عن "الصورة الوصفية:" يعطى إنسان معين اسماً بالرجوع إلى أفكاره الخاصة بأن الإشارة هي الشيء الفريد المحدد

(4) In, e.g., *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 90.

(5) The term, I believe, was first used by H. P. Grice in 'Vacuous names', in Davidson and Hintikka (eds.), *Words and Objections* (Dordrecht: Reidel, 1969), pp. 118-45.

للصفات[6]. ولا أعلم بنظرية وصفية تقول بذلك. وليس غريباً على كريبك عدم تحديد مصدره.

إذا كانت التفسيرات الأربعة قد أخطأت في تفسير النظرية الوصفية، وتوضيح الخلاف بين النظريات الوصفية والنظريات السببية، فما نقاط الخلاف بالتحديد بين النظريتين؟ يتمثل الخلاف ببساطة في السؤال التالي : هل أسماء العلم تشير للموضوع بوضع شروط للتحقق، تتسق مع التفسير العام الذي قدمته للقصدية؟ أم أنها تشير إلى موضوعاتها بسبب علاقة خارجية معينة؟ دعنا نصوغ الفرق بين النظريتين بصورة أخرى. يقول الوصفي : نحتاج لتفسير كيفية إشارة اسم العلم إلى موضوع، إلى أن تبين كيفية إشباع الموضوع للمضمون القصدي الوصفي المرتبط بهذا الاسم في عقول المتحدثين. ومن الطبيعي أن يتم التعبير عن هذه القصدية في كلمات، أو تكون على الأقل قابلة للتعبير عنها بالكلمات. يرفض صاحب النظرية السببية هذه النظرة السابقة، ويؤكد أن مثل هذا التحليل القصدي لن يستطيع القيام بالوظيفة. ونحتاج إلى تفسير العلاقة الإشارية بين منطوق اسم معين والموضوع المشار إليه، إلى بيان الارتباط السببي الخارجي بين الاسم المنطوق والموضوع. حاولت كلتا النظريتين السؤال عن كيفية نجاح المتحدث الذي ينطق اسماً معيناً في الإشارة إلى موضوع معين؟ يقول الوصفي: إن المتحدث يشير إلى الموضوع الذي يشبع المضمون القصدي المرتبط بهذا الاسم. ويجيب السببي: إن المتحدث يستطيع الإشارة إلى موضوع معين بسبب وجود سلسلة سببية للاتصال (التواصل) تربط منطوق المتحدث بالموضوع.

II - النظرية السببية

توجد اتجاهات متعددة مختلفة للنظرية السببية، ولن أحاول تناولها كلها. سأناقش أهم اتجاهين من اتجاهاتها، وهما الاتجاهان اللذان قال بهما كل من كريبك،

(6) S. kripke, "Naming and necessity", in G. Harman and D. Davidson (eds.), *Semantics of Natural Language* (Dordrecht: Riedel. 1972), p. 300.

ودونلان. ويمكن القول إن آراءهما متشابهة ومتقاربة إلى حد بعيد. وأحاول لفت الانتباه إلى الفروق بينهما كلما كان ذلك ضرورياً تجنباً للخلط وسوء الفهم.

أبدأ مع كريبك حيث يقول:

> يجب أن تحدث أولاً عملية تعميد للاسم. وتتم عملية التسمية بتعميد الموضوع المشار إليه وربطه بالإشارة لوصف معين. يجب أن يستخدم المستقبِل للاسم حين سماعه نفس الدلالة الإشارية التي استخدمها المتحدث الذي سمعها منه[7].

توضح هذه الفقرة السابقة أن عملية تعريف الاسم من خلال التعميد[*] تُعد عملية وصفية تماماً. تقدم لنا عملية التعميد إما مضموناً قصدياً في صورة لفظية، وصف محدد (وأعطى كريبك المثال على تقديم اسم معين، باسم "نبتون"، لتسمية كوكب غير مدرك)، أو إعطاء مضمون قصدي للإدراك حين يتم تسمية الموضوع عن طريق الإشارة. ونلاحظ وجود رابطة سببية في الحالة الإدراكية، ولكنها سببية قصدية، داخل المضمون الإدراكي، ولا جدوى أو فائدة يحققها الفيلسوف العلّي من محاولة تقديم تفسير سببي خارجي لعلاقة الاسم بالموضوع. حقيقة يوجد بالفعل تفسير سببي في مثل هذه الحالات يتعلق بتأثير الموضوع على الجهاز العصبي، ولكن الظواهر السببية الخارجية لن تقدم لنا بنفسها تعريفاً إشارياً للاسم. إذ لا نستطيع أن نحصل على تعريف إشاري إلا إذا أدرك المدرك الموضوع. الأمر الذي يتضمن أكثر من مجرد عملية التأثير المادي للموضوع على الجهاز العصبي. هكذا يعتبر كريبك النظرية السببية لا معنى لها، ولا تصل السلسلة العلّية فعلاً إلى الموضوع، وإنما تصل فقط إلى عملية "تعميد" الموضوع، إلى مناسبة إعطائه الاسم، وبذلك لا يحدد الإشارة إلا

(7) Kripke, *op. cit.* p. 302.

(*) التعميد (التسمية): (The Baptism) وتترجم في بعض الترجمات العربية، بالعماد، أو الإسناد (المترجم).

المضمون القصدي الذي قد يكون له صلة سببية خارجية بالموضوع أو لا تكون له صلة به على الإطلاق. يفكر نفر من الفلاسفة أن النظرية السببية للأسماء تؤكد وجود رابطة سببية بين الاستخدام الإشاري للاسم والموضوع المشار إليه. والواقع أن كريبك لا يصنف كواحد من هؤلاء الفلاسفة. ونعود لتلك النقطة فيما بعد.

أصيب بعض المؤلفين، ومن بينهم ديفيت (Devitt)[(8)]، بنوع من خيبة الأمل من تفسير كريبك. وحاولوا الحفاظ على أسماء الألقاب (Desighnational) وحصر مفهومها على تلك الأسماء التي ترتبط سببياً بالموضوع نفسه. والواقع أن ذلك يمثل نوعاً من التعسف. إذ لا يمنعنا شيء من تقديم اسم عن طريق الوصف واستخدامه للإشارة حتى وإن كان عبارة عن "لقب مجرد"، كذلك يوجد قدر كبير من أسماء العلم لكائنات مجردة مثل الأرقام أسماء للأعداد. ولا تكون هذه الكائنات المجردة قادرة على البدء بسلاسل سببية مادية.

يتمثل الأمر الثاني الذي نلاحظه في تفسير كريبك، في أن السلسلة السببية ليست نقية تماماً أو خالصة. إذ يسمح بالإضافة للسببية وعملية التعميد بوجود عنصر قصدي أو بتدخله، إذ يجب أن يقصد كل متحدث للإشارة إلى نفس الموضوع الذي سمعه من الشخص، وتعلم الاسم منه. ويقدم لنا ذلك بالتالي: موضوعاً قصدياً مرتبطاً مع الاسم في كل مرة نستخدمه فيها وبالسلسلة السببية التي يشترك بها. فيكون الاسم (أ) مثلاً في السلسلة السببية هو (أ) المشار إليه من الشخص الذي سمعت الاسم منه. وهكذا نلاحظ أن السببية مطلب زائد. إذا كان كل فرد في السلسلة لديه بالفعل هذا القصد المحدد، وكان المضمون القصدي مشبعاً، ونجح كل متحدث فعلاً في الإشارة إلى نفس الموضوع. وترتد الإشارة مباشرة إلى هدف عملية التعميد الأولى، فإن الحديث

(8) M. Devitt, *Designation* (Chicago: University of chicago Press, 1981), esp. chapter 2. 25-64.

عن العلّية يصبح لا قيمة له وشيئاً زائداً. من الواضح أن هذه ليست فكرة كريبك، طالما لن تكون هناك قوة شارحة وتصبح المسألة دائرية. إذ نشرح الإشارة الناجحة بسبب سلسلة من الإشارات الناجحة. من الواضح أيضاً ان فكرة كريبك الحقيقية : تعني أنك سوف تفسّر كيفية تحقق المضمون القصدي فقط. بمعنى كيف تكون الإشارة ناجحة في ضوء العلّة الخارجية، مصحوبة بالقصد بضرورة نجاحها. لذلك يضع كريبك ثلاثة شروط لتفسير كيفية إشارة أي نمط من أنماط النطق إلى الموضوع أو الهدف الأولي: عملية التعميد الأولى (الابتدائية)، سلسلة علّية، مضمون قصدي محدد. ويظل التفسير بهذا المعنى خارجياً بالرغم من أن حلقة من حلقات سلسلة التواصل يتم إدراكها من قبل المتكلم والمستمع، فليست المسألة متعلقة بتفكير المتحدث في كيفية حصوله على الدلالة الإشارية وإنما تتعلق بسلسلة الاتصال الفعلية المقصودة[9].

ويقول دونلان:

> عندما يستخدم المتحدث اسماً يقصد به الإشارة إلى فرد معين، ويحمل عليه صفة معينة، فإن الإشارة الناجحة تحدث حين يوجد فرد يفسر تاريخياً ما يقصد به المتحدث أو ما يحمل صفاته عليه. ويؤدي وجود هذا الفرد إلى صواب أو خطأ العبارة وفقاً لمطابقته للصفات المحددة فيها وما تُحمل عليه[10].

نلاحظ أن في الفقرة فكرتان: (أ) التفسير التاريخي الصحيح. (ب) من هو الشخص الذي يقصد المتحدث حمل شيء عليه؟ يقول، دونلان، لمساعدتنا على فهم (أ) إن هناك "ملاحظ للتاريخ عالم بكل شيء ". ويعلم هذا الملاحظ كل شيء في العالم. يعلم من الذي نقصده وما الذي نعنيه حين لا نفصح عن المضمون القصدي المناسب لما نقصده أو نعتقده. أما بالنسبة إلى الشيء الذي

(9) Kripke. *op. cit.* p. 300.
(10) Donnellan. *op. cit.* p.229.

يحقق (ب) وكيف نعرفه ومما يتكون، وما الذي يوجد لدينا يؤكد لنا حين نقول إن سقراط أفطس الأنف، هو سقراط الشخص الذي نقصد حمل حقيقة معينة عليه أو وصفه ؟ من الواضح وفق تفسير دونلان ليس هناك شيء يتعلق بها إلا وجود السلسلة السببية التي تربط منطوقنا بسقراط. السؤال الآن: ما طبيعة هذه السلسلة ؟ وما الذي يبحث عنه الملاحظ لكل شيء ولماذا ؟ يؤكد رورتي (Rorty) أن النظرية السببية لا تحتاج إلا "للسببية الطبيعية العادية" أي حدوث موضوع بسبب موضوع. أعتقد أن ملاحظ دونلان سوف يبحث عن العلة القصدية والمضمون القصدي. وأعود لهذه النقطة في ما بعد.

يؤكد كريبك وأعتقد أن دونلان يوافقه، على أن عرض النظرية السببية لا يعني عرض نظرية كاملة في السببية، وإنما يعني تقديم "صورة" لكيفية عمل أسماء العلم. ومع ذلك نستطيع عن طريق وضع أمثلة مضادة معرفة مدى دقة هذه الصورة. أي وضع مجموعة من أسماء العلم التي لا تعمل وفقاً لها. هل النظرية السببية (الصورة) التي وضعها كريبك تقدم لنا شروطاً كافية للإشارة الناجحة باستخدام أسماء العلم؟ من الواضح أن الإجابة بالسلب. يوجد العديد من الأمثلة المعتادة في الأدب وربما أهمها في كتاب غارث إيفان(11). كان اسم مدغشقر (Madagascar) يطلق على جزء من أفريقيا. وربما فكر ماركو بولو في تحقيق شرط القصد عند كريبك باستخدام الاسم بنفس الإشارة أو الدلالة الإشارية "أي كما سمعها من المتحدث". ومع ذلك نجده قد أشار إلى جزيرة بعيدة عن الساحل الأفريقي، وأصبحت هذه الجزيرة الآن هي ما نعنيه باسم مدغشقر، لذا يحقق استخدام اسم مدغشقر الشرط السببي الذي يربطه بالأرض الأفريقية الأم. ومع ذلك لا يعد ذلك كافياً لتمكين الاسم للإشارة إلى الأرض الأم. السؤال الذي نرغب في الإجابة عنه في ما بعد، يتمثل في كيفية إشارة الاسم إلى

(11) G. Evans: 'The causal theory of names', *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 47, pp. 187 -208; reprinted in Schwartz (ed.), *op. cit.* pp. 192-215.

مدغشقر، بدلاً من الإشارة إلى أفريقيا الأم؟ وما الذي جعل الرابطة السببية تبتعد عن أفريقيا الأم بالرغم من صلتها السببية بها؟

إذا لم تقدم صورة سلسلة كريبك السببية لنا شرطاً كافياً، فهل تعطي لنا على الأقل شرطاً ضرورياً؟ مرة اخرى تبدو الإجابة بالسلب. عموماً قد تُعد مسألة استخدام الأمثلة المضادة لوجهة نظر الفرد كأمثلة مؤيدة له من الأفكار الجيدة؛ فدعنا ندرس الأمثلة التي قالها كابلان[12]. يقول: لا يمكن أن تكون النظرية الوصفية صحيحة، فمثلاً يقال في الموسوعة التاريخية (ويلا ويلا واشنطون) "إن رمسيس الثامن أحد الفراعنة القدماء. ولا يُعرف شيء عنه". ومع ذلك نستطيع الإشارة إليه بالرغم من عجز النظرية الوصفية واستخدامها لاسمه. ويُبين هذا المثال بالفعل أن هناك الكثير الذي نعرفه عن رمسيس الثامن. ويُعد في نفس الوقت مثالاً على النظرية الوصفية الساذجة طالما لدينا إمكانية للحصول على وصف تعريف واضح. يُعتبر رمسيس الثامن الفرعون الذي حكم مصر بعد الفرعون السابع[13]. ونستطيع تخيل تلك الحالة بمجرد معرفتنا أن فراعنة مصر يتم تسميتهم بنفس الاسم بالتتالي عن طريق العدد (الأول، الثاني). لنفرض جدلاً أن لدينا معرفة عن رمسيس السابع ورمسيس التاسع، فإننا نستطيع أن نستخدم من دون تردد اسم رمسيس الثامن إلى رمسيس الذي جاء بين السابع والتاسع بالرغم من إغفال السلسلة السببية الممتدة من اللحظة التي نشغلها حتى مصر القديمة لاسم رمسيس الثامن. ويمثل هذا المثال في هذه الحالة صورة لعمل الشبكة باعتباره الجزء من الحاوي للمعرفة عن الماضي.

نستطيع القول عموماً إن كل شبكة القصدية تُفصح عن نفسها بصورة علّية؛ أي بالنسبة إلى صلتها بالعالم الواقعي، وعن طريق العلة القصدية بالعالم

(12) D. Kaplan, "Bob and Carol and Ted and Alice" in. k.J. Hintikka, et al. (eds.). *Approaches to Natural Language* (Dordrecht and Boston: Reidel, 1973), pp. 490-518.

(13) نبحث هذا الوصف في ما بعد والأسباب التي جعلت البعض يصفه بأنه طفيلي ومع ذلك نعده كافياً لمعرفتنا عن من نتحدث.

الواقعي من مواضع مختلفة. ومع ذلك من الخطأ أن نتصور إفصاح الشبكية عن نفسها عن طريق أي نوع من أنواع العلل في كل لحظة تتم فيها الإشارة باستخدام اسم العلم[14]. وأعتقد أن ارتكاب أصحاب النظرية السببية لهذه الغلطة كان بسبب مبالغتهم في التوحيد بين الإشارة والإدراك. ولقد وضح دونلان هذا التوحيد[15]؛ فقد يُجبر الإدراك على التصريح بعلاقته بالعالم بهذه الطريقة السببية في كل موقف، لأن الخبرة الإدراكية يكون لها صفة الارتداد الذاتي العلّي للمضمون القصدي. أما أسماء العلم فليس لها هذا النوع من السببية أو حتى العلّية القصدية. إذ من الممكن تحقق شروط الاستخدام الناجح لاسم العلم، بالرغم من عدم وجود رابطة سببية، باطنية أو خارجية، بين نطق الاسم والموضوع المشار إليه. ونستطيع التعرف حين نعرف نسقاً من الأسماء تحمل اسماً معيناً من مكانه في النسق. كذلك أستطيع مثلاً الإشارة إلى الشارع "أ" في مدينة واشنطن لمعرفتي أن الشوارع في هذه المدينة تسمى بالحروف الأبجدية أ، ب، ج، د .. إلخ. ولست بحاجة لوجود صلة علّية مع الشارع "أ" لمعرفة ذلك[16]. وتزداد المسألة وضوحاً حين ندرس أسماء الكيانات المجردة. إذا عددت الأرقام حتى وصلت إلى الرقم 387. تسمى عملية العد "الرقم" من دون وجود أي سلسلة سببية تربطني بأي مناسبة يتم فيها تعميد هذا الرقم.

يوجد العديد من الأمثلة المضادة للدعوى القائلة "إن النظرية السببية تقدم لنا شروطاً كافية وضرورية لاستخدام أي اسم علم للإشارة إلى حامله؛ فلماذا أهمل مؤلفو هذه النظريات هذه الأمثلة المضادة ؟ وبالمناسبة يوجد تماثل غريب لدور الأمثلة المضادة في هذه المناقشات. يُنظر عموماً للأمثلة المضادة للنظرية الوصفية بوصفها كارثة للنظرية. بينما ينظر للأمثلة المضادة للنظرية السببية كما لو كانت لا قيمة لها. وأعتقد أن سبب عدم اهتمام أصحاب النظرية السببية

(14) إني مدين لجيم ستون في بحث هذه النقطة.

(15) In Schwartz (ed.), *op. cit.*, p. 232.

(16) يعطي إيفان في كتابه السابق ذكره أمثلة متعددة من هذا القبيل.

بالأمثلة المضادة يكمن في شعورهم كما قال كريبك بوضوح النظرية، وبأن النظرية السببية تقدم صورة كافية لكيفية عمل أسماء الأعلام وإن لم تقدم تفسيراً لذلك. حقيقة قد تكون الأمثلة المضادة حالات شاذة، إلا أن هذا لا يمنع حاجتنا لمعرفة الأشياء الرئيسية والضرورية لعمل أسماء العلم. كذلك يجب أن نضع في اعتبارنا أن الأمثلة المضادة تفقد قيمتها إذا لم يتم دعمها بنظرية مستقلة تفسرها وتبين لماذا تعتبر أمثلة مضادة. الواقع أنني متعاطف مع كل هذه التفسيرات، وأعتقد أن من الضروري النظر إلى الصفة الرئيسية للنظام ولا نعير التفاتاً للأمثلة الشاذة. وأتفق تماماً مع القول إن الأمثلة المضادة تفقد قيمتها إذا لم يتم دعمها بنظرية تفسرها. تتمثل الصعوبة الرئيسية بالنسبة للأمثلة المضادة التي قدمتها ضد النظرية السببية، في أنها تثير مشكلات كثيرة للنظرية، ومدعومة في نفس الوقت بنظرية في القصدية؛ فتغير القصدية في حالة اسم "مدغشقر" الدلالة الإشارية من موضعها كمحطة نهائية للسلسلة السببية إلى الموضوع الذي يحقق المضمون القصدي المرتبط به (ذي الصلة). كذلك نلاحظ في حالة تحديد موقع أسماء معينة في الأنساق الخاصة بالأسماء، وحين يتم تحديد اسم معين بوصفه عنصراً في الشبكة، فإنه يُقدم لنا قصدية كافية لتأمين الإشارة إلى هذا الاسم من دون وجود أي سلسلة سببية.

نعود إلى سؤال أكثر أهمية : هل تعطي النظرية السببية أو الصورة السببية الصفة الأساسية لنظام أسماء العلم؟ من الواضح أن الإجابة بالسلب. تصور وجود مجتمع بدائي في مرحلة الجمع والصيد وله لغة تضم أسماء الأعلام. تخيل أن كل فرد من أفراد هذه القبيلة يعرف الآخر. ويتم تعميد المولود الجديد في احتفال يحضره كل أفراد القبيلة. وعندما ينمو الأطفال يتعلمون أسماء الناس والأماكن وأسماء الجبال المحلية والبحيرات والشوارع والبيوت عن طريق الإشارة (Ostension). لنفترض أيضاً وجود حظر تام في هذه القبيلة على الحديث عن الموت، فلا يمكن ذكر اسم فرد بعد موته. الآن نلاحظ أن النقطة المهمة في هذه الصورة الخيالية تتمثل في أن هذه القبيلة تستخدم الإشارة إلى

أسماء العلم بنفس الطريقة التي تستخدمها بها. ومع ذلك لا يوجد اسم منها عن طريق السلسلة السببية لنظرية الاتصال. لا يوجد بها أي سلسلة واحدة للاتصال من النوع المفضل لدى كريبك ودونلان. ويحقق كل استخدام للاسم في هذه القبيلة، النظرية الوصفية القائلة إن هناك مضموناً قصدياً يربط الاسم بالموضوع. وإذا فرضنا في هذه الحالة أن الناس تعلموا الأسماء بالإشارة وتعلموا التعرف على باقي أفراد القبيلة، فإن عملية التعلم قد وضعت مضموناً قصدياً يحققه الموضوع(17).

قد يجيب صاحب النظرية السببية قائلاً: إن الروح السببية ما زالت موجودة في هذا المثال. وبالرغم من عدم وجود سلسلة اتصالات فإن هناك رابطة سببية بين معرفة الاسم والموضوع الذي يسمى به؛ فلقد تمت معرفة الموضوع عن طريق الإشارة. وتأتي الإجابة عن هذا الاعتراض في شقين: الأول، يعتبر الرابطة السببية التي ترتبط باستخدام الاسم مباشرة "علّية قصدية" وليست علّة خارجية على الإطلاق، وكل رابطة ظهرت في هذه الحالات رابطة سببية وصفية، فحين أقول "باكستر" أعني الرجل الذي أستطيع التعرف عليه بوصفه باكستر. ونلاحظ أن العنصر السببي في كل حالة من الحالات، والذي ظهر في كلمات "التعرف على" و"التقديم" و"التعميد" يكون عنصراً سببياً قصدياً. يكون الشرط السببي في كل حالة جزءاً من المضمون القصدي المرتبط بالاسم. ولاحظ أن اهتمامنا منصب على تقديم المضمون القصدي وليس مجرد تقديم وصف لفظي.

إذا اعتبرنا النظرية السببية بديلاً للنظرية الوصفية، فإن السببية يجب ألا تكون وصفية أو باطنية، وإلا كانت السببية شكلاً آخر للنظرية الوصفية أو فرعاً منها. وتصبح مرتبطة بالدعوى القائلة إن الوصفية تضم بعض العناصر الإدراكية في المضمون القصدي المرتبط باستخدام الاسم. كذلك، من جهة ثانية، قد نحتاج

(17) إنه لا يعطي تعريفاً بالطبع، وذلك لأسباب اوردتها في: *Mind*, vol. 67, (1958), pp. 166 - 173

لافتراض أن كل أسماء المجتمع قد تمت بالإشارة. وقد تكون قد تمت كما قال كريبك بالوصف الخالص، لنفترض أن رجال الفلك في المجتمع كانوا قادرين على التنبؤ بالعواصف والحوادث الفلكية التي قد تحدث في المستقبل. ووضعوا أسماء لهذه الحوادث المستقبلية والظواهر. ويتم تعليم هذه الأسماء كلها لكل أفراد المجتمع عن طريق الوصف فقط، وليس هناك أي تساؤل عن الحوادث والظروف التي أدت إلى حدوث هذه التسمية ووجود هذه الأسماء، لأنها كلها حوادث ستقع في المستقبل. نلاحظ الآن وجود مجتمع يحقق كل الشروط الأساسية لوجود أسماء العلم، ويعلم عن طريق الإشارة بنفس الطريقة التي تتم بها الإشارة إلى أسماء العلم في مجتمعنا، ومع ذلك ليس هناك أي استخدام واحد لاسم علم يمكن أن يؤكد وجود السببية أو صورتها أو وجود النظريات السببية عموماً.

السؤال الآن: إذا كنا قد وصفنا مثالاً الآن عن مجتمع كامل يحقق شروط استخدام أسماء الأعلام، ولا يتفق مع الشروط التي وضعتها النظرية السببية، فكيف نفسر واقعة قبول بعض الفلاسفة بها؟ ماذا نفعل حيال هذا الموقف؟ لاحظ قول كريبك ودونلان بالنظرية السببية لم يكن نتيجة لتفسير منهجي مستقل لاستخدام الأسماء، وإنما قالا بها كبديل مختصر للنظرية الوصفية. كان هدف الفيلسوفين رفض النظرية الوصفية. وإذا أردنا أن نفهم ما يحدث في هذا النزاع علينا أن نعود إلى النظرية الوصفية.

III ـ التفسير الوصفي لأسماء العلم

لا نستطيع فهم النظرية الوصفية إلا بعرض الآراء المتعارضة معها. في وقت تحريري لكتاب *"أسماء العلم"* [18] كانت هناك ثلاث وجهات نظر تجاه الأسماء في الأدب الفلسفي. وجهة نظر "مِل" (Mill) القائلة إن الأسماء لا صلة لها بالأفكار وإنما هي عبارة عن إشارة فقط إلى ماصدقات. ووجهة نظر فريج القائلة إن معنى الاسم يتم معرفته مرتبطاً بوصف محدد، والوجهة الثالثة من النظر

(18) مصدر سابق.

يمكن أن تسمى بـ وجهة نظر كتب المنطق المرجعية، وتقول إن معنى الاسم (أ) يسمى "أ" فقط. تبدو وجهة النظر الأولى غير كافية، خاصة إذا كانت مشكلة أسماء العلم تتمثل في الإجابة عن سؤال: ما هو سبب نجاح المتحدث عن نطق الاسم في الإشارة إلى موضوع معين ؟ واضح أن تفسير مِل يرفض الإجابة عن هذا السؤال. ويقول ببساطة إن الاسم يشير للموضوع، وهذا كل شيء. كذلك تعد وجهة النظر الثالثة معيبة وناقصة؛ وذكرت ذلك بالتفصيل في كتاب *"أفعال الكلام"*:

> لا يُعتبر الوصف "يسمى الرجل س" كافياً في حد ذاته أو محققاً لمبدأ التعريف. إذا سالني ماذا أعني بكلمة "س" وأجبت "يسمى الرجل س"، ووضح فعلاً وجود هذا الرجل ويشير الناس إليه بنفس الاسم، فإنهم لا بد أن يكون لديهم الاستعداد لاستبدال "س" بوصف تعريفي؛ فإذا قاموا بدورهم باستبدال الاسم بقولهم "يسمى الرجل س" فإن السؤال ينتقل خطوة للأمام، ولا يمكن الاستمرار في التعريف من دون الوقوع في الدور المنطقي والارتداد اللامتناهي. ربما تكون إشارتي إلى فرد "طفيلية" - أي تعتمد على إشارة أخرى، وهذا الاعتماد لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية. كذلك ليس هناك إجابة للسؤال عن معنى اسم العلم"س"، بأن معناه أو جزءاً من معناه يسمى "س"، وبالتالي يستطيع المرء أن يقول إن جزءاً من معنى الحصان يسمى حصاناً. إنه لشيء غريب حقاً ارتكاب مثل هذا الخطأ[19].

ربما من الأمور العجيبة أن كريبك قال بنفس النقطة[20]، بل استخدم مثال "الحصان" نفسه، كما لو كان دليلاً على الاعتراض على النظرية الوصفية أو صعوبة من الصعوبات التي تواجهها. لاحظ أن الفقرة السابقة لا تعني أننا لا

(19) افعال الكلام، مصدر سابق، ص ص. 170-171.

(20) كريبك، مصدر سابق، ص ص. 283-284.

نستطيع الإشارة إلى موضوع معين يسمى باسم "أ" حين يكون الوصف التعريفي الذي لدينا للموضوع يسمى "أ". وإنما تقصد الفقرة السابقة أن ذلك لا يعد في حد ذاته تفسيراً كاملاً لكيفية إشارة أسماء العلم. إذ تعتمد مثل هذه الأوصاف التعريفية في وجودها على أوصاف تعريفية أخرى من نوع مختلف تماماً. كان هدف الفقرة السابقة مهاجمة كتب المنطق التقليدية وليس مهاجمة الإشارة ذاتها. وإنما تم توضيح مدى نقص هذا التفسير وضعف قوته الشارحة. يقوم المرء أحياناً بعمل ما أسميه الإشارة "الطفيلية" باستخدام اسم العلم. وغالباً ما يكون هذا الوصف التعريفي هو الوحيد الذي يربط المرء به اسم "أ" مع الموضوع المسمى "أ". في مثل هذه الحالات يكون استخدام الاسم مرتبطاً باستخدام الآخرين له، بمعنى أن استخدامي للاسم "أ" لا يكون ناجحاً إلا إذا كان هناك أناس آخرون قد استخدموه ونسبوا له مضموناً قصدياً؛ فإذا كان كل ما أعرفه عن أفلاطون أنني قد سمعت أناساً آخرين يستخدمونه، ويتحدثون عن شخص قد استخدم هذا الاسم، فإنني أستطيع أن أشير إلى أفلاطون، وأعتمد في ذلك على الآخرين.

يُعتبر تفسير فريج التفسير الأكثر وعداً. وقد سعيت إلى تطويره. يمتاز التفسير في أنه يرى ضرورة وجود مضمون قصدي مع أسماء العلم ومع أي مصطلح يكون قادراً على تحقيق الإشارة. وإن كان من عيوبه الرئيسية اعتقاده أن المضمون القصدي الدلالي يجب أن يكون دائماً في كلمات، وبخاصة الأوصاف المحددة التي تعطي تعريفاً لمعنى الاسم. كذلك يمتاز تفسير فريج والتفسير الذي أحاول تقديمه، بأنهما يمكناننا من الإجابة عن الأسئلة المحيرة بالنسبة إلى أسماء العلم في العبارات الوجودية وعبارات الهوية والعبارات القصدية العامة.

دعنا نلقي نظرة أخرى على السببية بعد هذا العرض المختصر لدوافع النظرية الوصفية. ترى النظرية الوصفية أن التفسير العلّي يعتبر عملية الاتصال السببية عملية توصيف للحالات الطفيلية (تحتاج لدعم). يقول كريبك، إن في كل حلقة من حلقات سلسلة الاتصال يجب أن يكون لدى المتحدث القصد القائل "إنه

عندما أنطق "أ" أعني الإشارة إلى الموضوع نفسه الذي أشار إليه الشخص الذي سمعت منه الاسم "أ". ويقول الوصفي إن الشخص الذي يشار إليه من قبل الآخرين في أي مجتمع لغوي بوصفه "أ" يعتبر قد تم تعريفه بأحد أنواع الوصف التعريفي الذي ينسب إلى "أ". ويتفق كلاهما على أن ذلك ليس كافياً بذاته. يصرّ كريبك على أن السلسلة يجب أن تنتهي إلى حالة التعميد الأولى. ويسمح الوصفي بطرق متعددة يستطيع أن ينتهي بها، ويعتبر حالة التعميد الأولى إحداها، فأين يوجد الفرق؟ ليس هناك فرق طالما أن المسألة محصورة بين النظرية الوصفية والنظرية السببية. وتعد نظرية كريبك مجرد صورة أخرى من صور الوصفية أو شكل آخر لها. السؤال الآن: ماذا عن السلسلة السببية؟ ألا تتطلب النظرية السببية سلسلة علية خارجية تضمن الإشارة الناجحة؟ أعتقد أن السلسلة السببية ليس لها أي دور في تفسير كريبك أو دونلان. وسوف أوضح ذلك باختصار.

تتمثل السلسلة الوحيدة التي يجب أن نهتم بها في عملية انتقال مضمون قصدي من استخدام إلى آخر، أن تكون الإشارة واضحة بسبب المضمون القصدي في عقل المتحدث. ونستطيع توضيح ذلك حين نعود مرة أخرى إلى كريبك وعباراته. لنفترض أن هناك عملية تعميد أولية لاسم "جبل" معين نطلق عليه اسم "أ". ثم نفترض وجود سلسلة من عشر حلقات تمثل كل حلقة منها شخصاً اسمه "أ"، فهل تكون تسمية هذا الشخص قاصرة على السلسلة السببية حين نشير إليه؟ من الواضح أنه لا يمكن ضمان الإشارة إلا بالمضمون القصدي إذا أردنا الإشارة إلى شخص محدّد من السلسلة.

إذا أردنا معرفة أي من العنصرين يؤدي العمل، أي المضمون الوصفي أم السلسلة السببية، يجب أن نثبت واحداً ونغيّر الآخر. لنفترض أن السيدة رقم (7) من السلسلة السابقة قررت تغيير استخدام الاسم، ليس للإشارة إلى نفس الشخص الذي سمعته منه، وإنما استخدمت الاسم للإشارة إلى كلبها المدلل. إذا وضعنا السلسلة من الخارج، يمكن أن تظل سلسلة الاتصال كما هي، أي ينتقل

الاسم "أ" من الشخص رقم (1) إلى الشخص رقم (10). بينما يتغير المضمون القصدي، ويصبح الأشخاص من رقم (7) حتى رقم (10) يشيرون باسم "أ" إلى كلب أليف وليس إلى "جبل". وإذا عكسنا المثال، وتخيلنا أن السلسلة تتكون من مضمون وصفي واحد ثابت، تعتمد كل حلقة منه على المتحدث السابق حتى نصل إلى حالة التعميد الأولى. ثم غيرنا الصورة السببية بأي طريقة نرغبها فإن ذلك لن يؤثر على الإشارة. السؤال الآن: أيهما تقوم بالعمل: القصدية أم العلة الطبيعية العادية ؟

رداً على الاقتراح القائل إن الوصفيين يستطيعون تأسيس تفسيرهم، أكد كل من كريبك ودونلان وديفيت، أنه وفقاً للنظرية الوصفية يجب على المتحدث أن يتذكر دائماً من أين حصل على الاسم. والواقع أن ذلك تفسير خاطئ. إذ أستطيع مثلاً إقامة إشارات مستخدماً اسم أفلاطون بالطريقة التي عرضتها من قبل من دون تذكر الشخص الذي سمعت منه الاسم. لقد قصدت الإشارة إلى نفس الشخص مثلما فعل الشخص الذي سمعت الاسم منه وفقاً لرؤية كريبك للوصفية.

السؤال الآن: ما الفرق الذي يمكن أن يحدث سواء وصفت السلسلة عن طريق المضمون القصدي أو عن طريق العلّة الطبيعية الخارجية؟ واضح أن السؤال كما أوضحنا من قبل يدور حول ما إذا كانت الإشارة تنجح بسبب أن الموضوع المشار إليه يحقق وصفاً معيناً مرتبطاً بها، أو أنها تنجح بسبب وجود بعض الوقائع المستقلة في العالم. وتكون هذه الوقائع مستقلة تماماً عن تمثلاتها العقلية. يعارض كل من كريبك ودونلان مفهوم الإشارة عن طريق المضمون القصدي المرتبط بها، ويقولان بالشروط السببية الخارجية. وأجيب عن هذا الاعتراض بأن تفسيرهما ذاته لا يمكن أن يكون له معنى إلا إذا كان وصفياً. وليس هناك أي دور تفسيري للسلسلة السببية الخارجية. ولا يعني ذلك أن تفسيرهما يكون له قالب وصفي نموذجي. وإنما حين يتم فحصه بدقة نلاحظ أنه تفسير وصفي في حقيقته. ولن تفاجأ حين تشعر بقلة حديثهما عن العلّية، أو

عدم وضوح دورها في التفسير على الإطلاق. ونعود إلى دونلان لتوضيح ذلك:

لنفترض أن فرداً قال " كان سقراط أفطس الأنف"، ثم سألناه لمن تشير؟ تكون الفكرة المركزية في هذا السؤال متعلقة بالتفسير التاريخي. لا نبحث عن فرد تنطبق عليه الأوصاف التي قالها المتحدث واعتبرها مشيرة إليه. وإنما نبحث عن فرد يرتبط تاريخياً باستخدام اسم "سقراط" في هذه المناسبة. ربما يرى ملاحظ عالم بكل شيء فرداً في التاريخ يرتبط بمؤلف المحاورات. وقد مثلت إحدى الشخصيات الرئيسية في هذه المحاورات صورة لهذا الفرد. وقد كتبت هذه المحاورات، وقرأ المتحدث ترجمة لها. الآن يحمل المتحدث صفة أفطس الأنف عن شيء تم تفسيره وعرفه من قراءته لهذه الترجمات.. ماذا يكون الفرد، إذا كان هناك فرد، الذي قد يصفه المتحدث بهذه الطريقة حتى ولو بصورة خاطئة[21]؟

السؤال الآن: ما الشيء الذي يجب أن يبحث عنه الملاحظ العالم بكل شيء ولماذا؟ ما الاعتبارات التي يعتمد عليها في تقرير "من هو الفرد"، إذا كان هناك فرد، الذي قد يصفه المتحدث بهذه الطريقة؟ وما دام هناك عدد من العلاقات التاريخية، فلا بد من وجود مبدأ لاختيار العلاقات ذات الصلة بالموضوع، فما هو هذا المبدأ؟ أعتقد أن الإجابة متضمنة في الفقرة. يجب ان ننظر إلى مجموعتين من المضامين القصدية المتضمنة في الفقرة: الأولى، قد صمم مؤلف المحاورات إحدى الشخصيات الرئيسية على فرد فعلي، بمعنى أن المؤلف لديه تمثل للفرد المراد. وقصد وضع اسم سقراط في المحاورة للإشارة إليه. الثانية، حين قرأ المتحدث المحاورات قصد استخدام نفس الاسم للإشارة إلى نفس الشخص الذي أشار إليه مؤلف المحاورات. ثم ينتقي المتحدث بدوره العديد من الأوصاف الإضافية التي وردت في المحاورات، والتي قد تكون صحيحة بالنسبة إلى الرجل المشار إليه أو خاطئة.

(21) دونلان، مصدر سابق، ص ص. 229-230.

فإذا ما سألنا الرجل: من تعني بكلمة سقراط ؟ ربما يقدم لنا بعض هذه الأوصاف. وقد لا تكون هذه الأوصاف كما يقول دونلان صحيحة بالنسبة إلى الرجل المشار إليه باسم سقراط من جانب مؤلف المحاورات. وربما قد تكون صحيحة بالنسبة إلى شخص آخر، أو قد تنطبق على المؤلف ذاته. لنفترض أن الرجل أجاب "أقصد بكلمة سقراط الرجل الذي كتب المنهج الجدلي". ولنفترض أن مؤلف المحاورات قد وضع هذا المنهج الجدلي، ونسبه كنوع من التواضع إلى سقراط. الآن إذا قلنا "إن الرجل كان يشير فعلاً إلى الشخص الذي أشار إليه المؤلف باسم سقراط، وليس إلى الشخص الذي ألف المنهج الجدلي"، فإننا يجب ان نلزم أنفسنا بالاعتراف بأن المضمون القصدي للمتحدث "أشير إلى نفس الرجل الذي أشار إليه مؤلف المحاورات"، يجب أن تكون له الأفضلية أو الأسبقية على تفسيره "أشير إلى مؤلف المنهج الجدلي". حين قدم لنا الإجابة الثانية، قدمها على افتراض أن الشخص (سقراط) هو نفسه، ويحقق التفسيرين معاً. أما إذا جاء المضمونان منفصلين، أي إذا كان كل مضمون قصدي منهما يتحقق بوجود شخص مختلف، فإن المسألة تعود للمتحدث لتحديد من يكون له الأفضلية (من المضمونين). لقد عبّر المتحدث عن "جزء" من شبكة مضامينه القصدية. فإذا لم يناسب هذا الجزء الموضوع الذي يحققه باقي الشبكة، سوف يفترض الملاحظ العالم بكل شيء أن باقي الشبكة يأخذ الأفضلية. ويكون الرجل مشيراً إلى سقراط التاريخي حتى ولو أعطى وصفاً خاطئاً. وبالتالي، نلاحظ أن هذا الافتراض يتعلق بكيفية تحديد المضمون القصدي للإشارة، وبذلك تكون شروط الإشارة الناجحة في كلا التفسيرين (تفسير كريبك ودونلان) وصفية حتى النهاية.

١٧ ـ الفروق بين التفسيرين

بالرغم من أن النظرتين الوصفية والسببية وصفيتان في حقيقتهما، إلا أن هناك فروقاً هامة بينهما:

1 ـ وفق النظرية السببية يمثل انتقال القصدية داخل سلسلة الاتصال

جوهر أسماء العلم. أما بالنسبة إلى النظرية الوصفية فتكون عملية الانتقال مجرد عنصر عرفي، ولا يمثل الصفة الأساسية المحددة لنظام أسماء العلم ككل .. كان الهدف من القصة الرمزية عن مجتمع الجمع والصيد توضيح هذه النقطة. كان لدى القبيلة نظام لأسماء العلم للإشارة، وليس هناك سلاسل اتصال أو إشارات طفيلية. ونستطيع توضيح هذه النقطة بصورة أخرى. إذ نلاحظ أن الدلالة الإشارية الطفيلية لأسماء العلم، يمكن انطباقها على أي مضمون قصدي يضم حدوداً عامة. انظر إلى كلمتي البنائية والبنائي. كيف أشعر بغموض هذه الكلمة لفترة طويلة. وعرفت أن البنائية نظرية فلسفية حديثة. وما زلت بما لدي من شبكة وخلفية أستخدم كلمة البنائية بصورة طفيلية. أستطيع مثلاً أن أسأل هل ما زال هناك العديد من البنائيين في فرنسا؟ هل بيتر فيلسوف بنائي ؟ لاحظ أن هذه الطفيلية ليست قاصرة على حدود طبيعية من النوع الذي تحدث عنه بوتنام. لست أقوم بتعريف البنائيين بالإشارة وفق مظهرهم الخارجي أو آمل أن البحث العلمي سوف يكشف طبيعتهم الحقيقية في ما بعد. وطالما هناك مثل هذا الفرق بين النظرتين الوصفية والسببية، فإن الحجة والتيقّن تتجهان لصالح النظرية الوصفية التي لا ترى سلاسل الاتصال عنصراً رئيسياً لنظام أسماء العلم، بالرغم من اعتراف كلتا النظريتين بوجود سلاسل الاتصال.

2 ـ لا يعتبر الوصفي أن من المعقولية أن تتمثل القصدية الوحيدة، عندما توجد سلسلة اتصال، في تأمين الإشارة، أي أن كل متحدث يقصد الإشارة إلى نفس الموضوع الذي أشار إليه المتحدث السابق. نلاحظ أن في حياتنا الواقعية ينتقل قدر كبير من المعلومات عن طريق سلسلة الاتصال، وتكون بعض هذه المعلومات متعلقة بتأمين الإشارة ويكون نوع الشيء المسمى بالاسم أو نمطه ـ سواء كان جبلاً أو شخصاً ـ مرتبطاً عادة بالاسم حتى في الحالات الطفيلية (المؤقتة). وإذا ما أخطأ المتحدث في ذلك لا نميل إلى القول إنه نجح في الإشارة. لنفترض مثلاً أنه سمع مناقشة حول فلسفة سقراط الرياضية، وافترض خطأ أن سقراط اسم لعدد "فردي". ولنفترض أيضاً أنه قال "أعتقد

أن سقراط عدد أولي ولكنه يقبل القسمة على (17)". نلاحظ أن قوله يتفق مع نظرة كريبك للنظرية السببية. ومع ذلك لم ينجح في الإشارة إلى سقراط. كذلك حين لا ينطبق الهدف الأولي "للتعميد" مع الموضوع الذي يحقق المضمون المرتبط به، فإننا لا نفسر الإشارة باتجاهها إلى الهدف الأولي. لقد قصد كل متحدث في المثال الخاص بمدغشقر، الإشارة إلى نفس الموضوع الذي أشار إليه المتحدث السابق. ومع ذلك قدم "ماركو بولو" مضموناً قصدياً جديداً أخذ الأفضلية (الأسبقية) عن كل سلسلة الاتصال. ولم يحدد جزءاً من القارة الأفريقية وإنما حدد جزيرة وعرّفها.

بالرغم من بساطة الملاحظة إلا أنها نتيجة سخيفة لوجهة نظر كريبك؛ فلا تضع أي ضوابط لما قد يشير الاسم إليه. فمثلاً، قد يحدث استخدام اسم "أرسطو" للإشارة إلى "كرسي" في احد المطاعم إذا كان ذلك ما تؤدي إليه السلسلة السببية. أريد القول: لا أستطيع بواسطة اسم "أرسطو" الإشارة إلى كرسي في المطعم، فليس ذلك ما أعنيه بكلمة "أرسطو". وكذلك لا تعد ملاحظات كريبك عن "الماهية"(*) كافية لمنع حدوث هذه النتيجة. إذ تكون كلها خواص متعلقة بالأشياء وضرورية بالنسبة إليها. وترتبط بالموضوعات ذاتها، ولكنها لا تحدد أي مضمون قصدي لاستخدام الاسم؛ فإذا كان الرجل له أب وأم، فإن ذلك لا يبين لنا كيف يشير هذا الاسم إلى هذا الرجل ولا يشير إلى"كرسي" في المطعم.

3 ـ تميل النظرية الوصفية إلى تفضيل المضمون القصدي الأول أو الأساس. وتعتبر الحالات "الطفيلية" (تحيا بغيرها) أقل أهمية. في حين تؤكد النظرية السببية أهمية التعريف الإشاري الطفيلي. بذلك يتضح أن محور الحقيقة في النظرية السببية أننا نميل بالنسبة إلى أسماء الموضوعات التي لا نتصل بها

(*) المقصود أن الأشياء لها ماهية وصفات خاصة. ويتم تمييز الأشياء وتعريفها بهذه الصفات. وتترجم الكلمة أحياناً بـ"الماهوية". (المترجم).

مباشرة مع الموضوع، إلى أن نعطي الأفضلية (الأسبقية) للمضمون القصدي الطفيلي (غير الأساسي)؛ فبالنسبة إلى أسماء الشخصيات التاريخية مثل "نابليون" أو "سقراط"، نميل دائماً في حالة التنافس بين المضمون القصدي الأساسي والطفيلي (الثانوي) إلى تفضيل الثاني. لماذا؟ من الواضح أن سلسلة القصدية الطفيلية (الثانوية) ترتد عائدة إلى الهدف الأصلي للتعميد. ونشعر عادة أن ذلك ما يهمنا. إذ تختلف في هذا المجال أسماء العلم عن الحدود العامة. طالما أن هدف أسماء العلم فقط مجرد الإشارة إلى الموضوعات وليس وصفها، فلا يهمنا نوع المضمون الوصفي الذي يتم استخدامه للتعرف على الموضوع الصحيح. ويُعد الموضوع الصحيح في هذه الحالة هو الموضوع الذي يستخدم الناس اسماً واحداً للإشارة إليه، أو يستخدمون الاسم نفسه.

٧ ـ الأمثلة المضادة للنظرية الوصفية

نعود بعد دراسة هذه المسائل إلى الأمثلة المضادة. ولقد لاحظت فشل هذه الأمثلة المضادة للنظرية الوصفية، بسبب اتجاه أصحابها إلى النظر إلى منطوق العميل (ما يقوله) وليس إلى كل المضمون القصدي الذي في رأسه، وبسبب إهمالهم لدور الشبكة والخلفية. ولقد وضعت كل مثال من هذه الأمثلة المضادة، لبيان أن المتحدث يشير إلى موضوع معين حين ينطق الاسم حتى لو كان الوصف المحدد لا يتحقق بوجود الموضوع أو قد يتم تحققه بشيء آخر أو بلا شيء. وأوضح في كل حالة من هذه الحالات أن الإشارة لا تتحقق إلا بسبب تحقيق الموضوع للمضمون القصدي الكامن في عقل المتحدث.

المثال رقم (1) : حالة غودل/ شميت (كريبك)

يعتقد جون أن "كورت غودل" مؤلف نظرية "البرهنة الناقصة". ولنفترض أن مؤلف هذه النظرية هو " شميت". حين نسأل جون عن وصف تعريفي "لغودل" يجيب إنه مؤلف "النظرية البرهانية الناقصة". بينما عندما يستخدم

جون اسم غودل فإنه يشير في الحقيقة إلى غودل وليس إلى الشخص الذي يحقق وصفه.

من الواضح أن التفسير الصحيح لهذه الحالة يتمثل في أن جون لديه مضمون قصدي أوسع من الوصف الذي قدمه، يكون لديه على الأقل "الرجل المسمى غودل في مجتمعي اللغوي، أو على الأقل من الذين سمعت الاسم منهم". ويكون السبب في عدم تقديمه لهذه الإجابة حين سئل عن الوصف، أنه قد افترض أن السؤال يسأل عن أكثر مما يظهر فيه. إذ تكون هذه القصدية الأوسع مملوكة بالفعل لدى من سأل عن هذا الوصف التعريفي.

يندر أن يقدم لنا أصحاب هذه الآراء "الجمل" التي نتخيل حدوث الاسم بها. لذلك إذا درسنا "الجمل" الفعلية، فإن هذا المثال يمكن أن يأخذ أحد الاتجاهين: نفترض أن جون يقول "لقد ارتكب غودل استدلالاً خاطئاً في السطر السابع عشر من برهانه". ونفترض أننا قد سألناه من يقصد باسم " غودل". يجيب: "مؤلف النظرية المشهورة الناقصة". ثم نرد عليه بقولنا "لم يبرهن غودل على هذه النظرية، وإنما برهن "شميت" عليها". فماذا يقول جون؟ قد يجيب قائلاً إنه يعني غودل مؤلف البرهان الناقص بصرف النظر عما يشير إليه هذا الاسم في الواقع. ولقد سلم كريبك جدلاً بإمكانية وجود مثل هذه الردود والاستخدامات، وأنها تتضمن ما قد سميته الاستخدامات الثانوية لأسماء العلم[22]. والواقع أن " جون " لم يقل هذا الرد. ربما يقول " كنت أشير إلى الرجل الذي سمعت أنه يسمى " كورت غودل "، بصرف النظر عما إذا كان قد برهن أو لم يبرهن على النقص في البرهان الرياضي". لنفترض من جانب آخر أن جون قال، " يسكن كورت غودل في بريستون"، من الملاحظ أن في هذه الحالة وجد جون أن المضمون القصدي الأصلي لا يحقق التعريف الوصفي، وأن من الأفضل العودة إلى المضمون القصدي الطفيلي (الثانوي) الذي ينسب للاسم

(22) Referential and attributive, in *Expression and Meaning*, p 148.

ويلحق به. ومع ذلك نلاحظ أن المضمون القصدي للمتحدث قد حدد في كلتا الحالتين الإشارة، وبالتالي لا يكفي النظر إلى ما يقوله الفرد أو ينطق به المتحدث رداً على سؤال معين، وإنما يجب أن ننظر إلى كل مضمونه القصدي، ولكل الممكنات الخلفية المرتبطة بالاسم، وإلى ما قد يرد به إذا ما قيل له إن أجزاء مختلفة من هذا المضمون تتحقق بموضوعات مختلفة. ولذلك لا يوجد شيء في هذا المثال يمكن أن يسبب الإزعاج للوصفي.

المثال رقم (2): طاليس حفّار البئر "الآبار" (دونيللان)(23)

لنفترض أن كل ما يعرفه المتحدث عن " طاليس" أنه الفيلسوف اليوناني الذي قال "الماء أصل الأشياء جميعاً". ولنفترض أنه لم يكن هناك فيلسوف يوناني قال مثل هذا القول. ولنفترض أن " أرسطو" و"هيرودوتس" قد أشارا إلى أن رجلاً كان يحفر بئراً قد قال "أتمنى أن يوجد الماء في كل شيء حتى لا يُطلب مني حفر هذه الآبار اللعينة". وفق وجهة نظر "دونلان" حين يستخدم المتحدث اسم "طاليس"، فإنه يشير إلى الرجل حفار الآبار. كذلك لنفترض أن هناك ناسكاً لم يتعامل مع أي فرد من الناس، وقد قال إن الماء أصل جميع الأشياء. من الواضح أيضاً أننا حين نقول " طاليس" لا نشير إلى هذا الناسك.

يوجد جانبان لهذه الحجة: أحدهما بالنسبة إلى الناسك، وثانيهما بالنسبة إلى حفار الآبار. تشبه حالة الحفار من الناحية الظاهرية حالة "غودل" و"شميت"، إذ يكون دائماً لدى المتحدث مضمونه القصدي الطفيلي (الثانوي) يستعين به، حين لم يحقق وصفه للموضوع الاتفاق مع باقي مضمونه القصدي. عموماً قد تثير هذه الحالة المشكلة المستقلة عن كيف تضع شبكة معتقدات المتحدث بعض الضوابط على السلسلة القصدية الطفيلية (الثانوية). لنفترض أن "هيرودوتس" قد سمع "ضفدعاً" يصدر

(23) 'Proper names and identifying descriptions', *Syntbese*, vol. 21 (1970), pp. 335-58.

أصواتاً من قاع البئر تشبه ما يقوله اليونانيون أو لغتهم، وتعني هذه الأصوات أن الماء أصل الأشياء جميعاً. ولنفترض أن هذا الضفدع من فصيلة حيوانية تسمى "طاليس"، ولنفترض أيضاً أن هذه الحادثة هي أصل وجهة النظر القائلة، إن هناك فرداً معيناً قال "إن الماء أصل الأشياء كلها"؛ فهل حين استخدم اسم "طالِيس" معتقداً أني أشير إلى فيلسوف يوناني أكون مشيراً إلى هذا الضفدع؟ لا أعتقد ذلك. كذلك يمكن إثارة مجموعة من الشكوك المشابهة لهذا حول حفار الآبار، فأستطيع التفكير في عبارات أميل إلى الإشارة بها إلى حفار الآبار. وأستطيع بعبارات أخرى القول إنني فشلت في الإشارة إلى أي فرد. وليس هناك هذا الفرد المسمى بطاليس الفيلسوف. نلاحظ في الحالات التي أشير فيها إلى حفار الآبار، أفعل ذلك بسبب تحقيق حفار الآبار لمضموني الوصفي، وبالأخص يحقق المضمون القائل "إن الشخص الذي أشير إليه باسم "طاليس" قد سمعته من الناس الذين تعلمت منهم الاسم، أي يحقق المضمون القصدي الطفيلي من النوع السابق شرحه. أما في حالة "الناسك" فيتمثل السبب في فشلنا في الإشارة إليه باسم "طاليس" في أنه لا يحقق شرط الاتساق مع شبكة القصدية المتعلقة به. لا نعني حين نقول الفيلسوف اليوناني الذي رد كل شيء إلى الماء أي شخص يكون قد قال هذه العبارة. وإنما نقصد الشخص الذي كان يعرفه الفلاسفة اليونانيون الآخرون بدفاعه عن مقولته "إن الماء أصل الأشياء جميعاً". ويشير إليه الفلاسفة اللاحقون له باسم "طاليس". وجاءت أعماله إلينا من خلال كتابات الآخرين عنه.. وهكذا. وهكذا نلاحظ في كل تلك الحالات أنه بالرغم من وجود التفسير العلّي الخارجي لكيفية حصولنا على المعلومات، لا تؤمن السلسلة العلّية الخارجية الإشارة، وإنما يؤمنها تعاقب انتقال المضامين القصدية. وكان السبب في عدم قيامنا بالسماح للناسك بأن يُسمى "طاليس"، أن التسمية لا تتناسب مع الشبكة والخلفية. ويشبه هذا المثال مثالنا السابق عن الفرد الذي اخترع النظارة قبل بنيامين فرانكلين

بثمانين عاماً. وكان قولنا إن بنيامين فرانكلين اخترع النظارة متسقاً مع الخلفية والشبكة الخاصتين بنا.

المثال رقم (3) : البقعتان (دونلان)(24)

لنفترض أن رجلاً ينظر إلى بقعتين ملونتين متطابقتين مرسومتين فوق بعضهما فوق لوحة أمامه. لنفترض أنه سمى البقعة الأعلى باسم "أ" والبقعة السفلى باسم "ب". يكون الوصف الوحيد الذي يمكن أن يصف به البقعة "أ" أنها البقعة الأعلى. ولنفترض أننا أعطيناه دون علمه عدستين عاكستين، فتكون البقعة التي يعتقد أنها الأعلى هي البقعة السفلى، والعكس صحيح. نلاحظ أن الوصف التعريفي الذي يستطيع تقديمه في هذه الحالة بالنسبة إلى الموضوع المشار إليه يكون خاطئاً. ومع ذلك تكون إشارته في نفس الوقت إلى "أ" ناجحة وصحيحة.

ننظر إلى هذا المثال بسرعة. تكون "أ" هي البقعة التي يراها بالفعل أمامه. لأنها البقعة التي سببت الخبرة البصرية. ولا تستطيع أن تسأل عن وصف تعريفي أفضل من ذلك. وفي الواقع تَعُد التعبيرات أو العبارات "البقعة الأعلى" مجرد عبارات للاستهلاك العام. وقد توجد حالات تأخذ فيها مثل هذه التعبيرات الأفضلية (الأسبقية) على التمثيل القصدي الأولي. باختصار يكون المضمون القصدي سواء في الإدراك أو في الذاكرة كافياً لتحديد "أ". وإذا فرضنا أنه قد نسي أنه قد رآها، ونسي أنها البقعة الأعلى، ويتذكر فقط أن الاسم "أ" يخص بقعة معينة، ألا يستطيع أن يستخدم الاسم للإشارة إلى البقعة ؟ من الواضح أنه قادر على ذلك. ليس هناك ما يمنع اعتماد مضمون قصدي طفيلي على المضمونات القصدية الأصلية لدى الفرد. ويتم تعريف "أ" الآن بوصفها البقعة

(24) 'Proper names and identifying descriptions', '*op. cit.*, pp. 347ff.

التي كنت قادراً من قبل على تحديدها بوصفها "أ". قد تبدو هذه الحالة نادرة إلا أنها حالة ممكنة على أية حال.

المثال رقم (4): الأرض التوأم ("بوتنام" وآخرون)[25]

لا يمكن أن يكون التفسير الصحيح لكيفية تأمين اسم معين للإشارة بالنسبة إلينا على هذه الأرض أن يتم في شكل مضمون وصفي مرتبط به. إذ تظل أسماؤنا إذا كانت هناك أرض توأم لأرضنا تشير إلى الموضوعات على أرضنا، وليس إلى الموضوعات على الأرض التوأم حتى وإن كان وصف الموضوع على الأرض ينطبق على الموضوع المثيل له على الأرض التوأم. لذلك، إذا أردنا تفسير كيفية نجاح الإشارة، علينا أن نتعرف على دور الروابط السببية الخارجية بين المنطوقات والموضوعات.

سبقت الإجابة عن هذا الاعتراض في الفصل الثاني بالنسبة إلى الإدراك، وفي الفصل الثامن بالنسبة إلى التعبيرات المرجعية. ويكفي بالنسبة إلى حالة أسماء العلم القول "إن الارتداد الذاتي العلّي لكل الصور الإدراكية للقصدية، والارتداد الذاتي للصور المرجعية للقصدية، بل وكل الطرق التي ترتبط بها عموماً تعبيراتنا المرجعية بمضامينها القصدية وشاملة للشبكة والخلفية، تكفي كلها لمنع أي غموض أو التباس بالنسبة إلى الأرض التوأم؛ فعندما أقول مثلاً: يُسمى الوصف الوحيد الذي ينطبق على "أفلاطون"، لا أعني أن أي موضوع يمكن أن يسمى "أفلاطون" من قبل أي فرد، وإنما أقصد تحديد الشخص الذي قرأت عنه وسمعت أنه يشار إليه باسم "أفلاطون". ولا توجد صلة بين الشبيه على الأرض التوأم يمكن أن يسمى "أفلاطون"، مثلما لا توجد صلة من سمى "كلبه" أفلاطون، أو وجود عدة أشخاص يحملون اسم أفلاطون باسم أفلاطون الفيلسوف.

(25) H. Putman: 'The meaning of meaning', in *Philosophical Papers*, vol. 2, *Mind, Language and Reality (Cambridge: Cambridge University press, 1975), pp. 215-71.*

VI - الحجج الشكلية

يتعلق هذا الكتاب بالقصدية وليس بالشكلية. لذلك تجنبت المسائل الشكلية، ولما كان بعض الفلاسفة يعتقدون أن حجج "كريبك" الشكلية حاسمة ضد أي فلسفة وصفية، فلا بد من التوقف لدراسة هذه الحجج.

يقول "فريج" إن الوصف التعريفي الذي ينسبه المتحدث لاسم العلم يعبر عن معنى (بالمعنى الفني لكلمة المعنى عنده) اسم العلم عند المتحدث. ولقد عارضت "فريج" بأن الوصف التعريفي المنسوب، لا يمكن أن يقدم معنى أو تعريفاً لاسم العلم؛ فمثلاً إذا ربط المتحدث الوصف التعريفي "أشهر معلم للإسكندر الأكبر" باعتباره معنى لاسم العلم "أرسطو"، أصبحت النتيجة الضرورية التحليلية أن "أرسطو كان أشهر معلم للإسكندر الأكبر". ولقد سبق أن أوضحت أن المجموعة المرتبطة بالمضامين القصدية التي يربطها المتحدثون باسم العلم، تكون مرتبطة بالاسم بعلاقة أضعف من التعريف. ونلاحظ أن هذا التوضيح يحافظ على مزايا تفسير "فريج" ويتجنب النتائج غير المنطقية. بدأ "كريبك" نقده للتفسير الذي قدمته بالتفرقة بين تأويل النظرية الوصفية كنظرية في الدلالة الإشارية (الإشارة)، وبين تفسيرها لنظرية في المعنى. قال "إذا تم تفسير النظرية الوصفية كنظرية في الإشارة، نظرية في كيفية تأمين الإشارة لاسم العلم، فإنها حينئذٍ لن تستطيع تقديم حل (يتفق مع فريج) للمسائل المحيرة بالنسبة إلى أسماء العلم في العبارات الخاصة بالهوية، والجمل الوجودية، والعبارات الخاصة باتجاهات القضايا ومواقفها. لم يقدم أي أدلة على الجزء الأخير والذي أراه خاطئاً في جميع الأحوال. حاولت أن أبين أن أسماء الأعلام لا يتم تعريفها بالمعنى العادي للإشارة وإنما تكون الإشارة مؤمنة من خلال ارتباطها بالمضمون القصدي المرتبط بها. لذلك وفق رأي "كريبك" أقدّم نظرية في الإشارة وليس في المعنى. ومع ذلك لا يُعد الفرق حاسماً كما يقول. إذ يمكن أن يظهر المضمون القصدي المرتبط باسم العلم

كجزء من المضمون اللغوي (قضايا) للعبارة التي قالها المتحدث المستخدم لهذا الاسم، حتى بالرغم من أن المضمون القصدي للمتحدث ليس جزءاً من تعريف الاسم. ولهذا السبب، يستطيع المرء ان يقدم نظرية وصفية لكيفية تأمين أسماء العلم للإشارة. (وبالتالي يقدم نظرية في الإشارة وليس نظرية في معنى أسماء العلم). وفي نفس الوقت، تفسر المناهج التي تؤمن بها أسماء العلم الإشارة كيف يضم معنى المنطوقات المستخدمة لهذه الأسماء مضموناً وصفياً (وبالتالي يقدم تفسيراً للأسماء التي تتصل بمعاني هذه العبارات الحاوية لها)؛ فيستطيع المرء وفق التفسير الوصفي، أن يعتقد أن كوكب الزهرة يتلألأ في الأفق، ولا يعتقد أن الفوسفور يتلألأ في الأفق بالرغم من اشتراك الكوكب والفوسفور في عملية التلألؤ. يستطيع المتحدث تكوين هذين المعتقدين إذا نسب مضامين قصدية مستقلة لكل اسم، وإن كان هذا المضمون لا يُقدم في أي حالة تعريفاً للاسم. لذلك تستطيع نظرية "المجموعة العنقودية" (Cluster theory) تفسير مثل هذه المسائل المحيرة، وتقدم في الوقت نفسه وصفاً لكيفية تأمين الإشارة وليس تفسيراً للمعنى.

يقترح التفسير الذي أقدمه البداية لحل مشكلة كريبك "المتعلقة بالاعتقاد"[26]. تقول المشكلة: لنفترض أن هناك متحدثاً يجيد لغتين. ولا يعرف أن كلمة "لوندرة" (Londres) وكلمة "لندن" اسمان لنفس المدينة. ثم يقول المتحدث باللغة الفرنسية إن "لوندرة جميلة"، بينما يقول باللغة الإنكليزية "لندن ليست جميلة". السؤال الآن: هل يعتقد هذا الشخص أن لندن جميلة أم لا ؟ تتمثل الخطوة الأولى لحل المشكلة في ملاحظة أنه بسبب ربط المتحدث مضمونين قصديين مختلفين مع "لندن" و"لوندرة"، تكون المساهمة التي تساهم بها كل كلمة منهما في رأس الرجل مختلفة. لذلك يعتقد في قضيتين غير متناقضتين بالرغم من استحالة صدقهما معاً (لأنهما يشيران إلى نفس الموضوع

(26) S. Kripke, 'A puzzle about beleif', in A. Margalit (ed.), *Meaning and Use* (Dordrecht: Reidel 1976), pp. 239-83.

وينسبان صفات متناقضة له). وتشبه الحالة هنا نفس حالة كوكب الزهرة والفوسفور[27].

تسمى الحجة الشكلية الرئيسية المستخدمة في التفسير الذي قدمته بحجة "التلقيب"، تقول الحجة با يلي:

(1) أسماء العلم ألقاب محددة.

(2) ليست الأوصاف التعريفية ألقاباً محددة، وبالتالي ولمجموعة من الأسباب لا تعد المضامين القصدية ألقاباً محددة.

لذلك:

(3) لا تتساوى أسماء العلم في المعنى أو في الوظيفة مع التعريفات الوصفية أو المضامين القصدية.

إذا قبلنا بالمقدمة الأولى جدلاً يظهر مدى فشل الحجة وزيفها لسببين: الأول، تعتبر بعض الأوصاف التعريفية مسميات وألقاباً ثابتة فعلاً، فيكون لأي وصف تعريفي يحدد شروط الهوية بالنسبة إلى موضوع معين لقباً ثابتاً. ويعتبر أي وصف للصفات الضرورية والكافية (وفقاً لأرسطو) اسماً أو لقباً ثابتاً ومحدداً. ولقد كانت هذه بالصفة التي حاولت الوصول إليها في مناقشتي السابقة لأسماء

(27) يوافق "كريبك" على المدخل الذي اقترحته للحل. ولكنه يرفضه لأسباب أجدها غير كافية او متفقة. يعتقد "كريبك" أن المشكلة تظل قائمة إذا نسب المتحدث "نفس الصفات التعريفية" إلى كل اسم دون أن يعرف أن الاسمين اسماً واحداً. يقول المتحدث مثلاً باللغة الإنكليزية: إن لندن في بريطانيا. ويعتقد باللغة الفرنسية "أن لوندرة في إنكلترا "من دون أن يعرف أن بريطانيا هي إنكلترا. نجيب عن ذلك بأنه إذا نظرنا إلى المضمون الذي في رأس الرجل حيث يقول بالفرنسية "لوندرة جميلة" ثم يقول في نفس اللحظة بالإنكليزية "لندن ليست جميلة" نلاحظ أنه يجب أن يكون لديه مضمونان مختلفان يرتبطان بكلمتي "لوندرة" و"لندن". يجب أن نفترض على الاقل انه يعتقد انهما مدينتان مختلفتان. ويُعد ذلك في حد ذاته دليلاً على وجود توسعات في شبكته. مثلاً يرى أن من الخطأ أن الأوصاف التي وصف بها مدينة "لوندرة" يصف بها مدينة لندن، بينما يرى من الصواب نسب هذه الصفات إلى مدينة لوندرة، ويعتقد أن المدينتين تمثلان مكانين مختلفين على سطح الأرض ويختلفان من حيث عدد السكان. لذلك يمكن حل المشكلة في النظر إلى المضمون القصدي في رأس الرجل وليس إلى العبارة التي ينطقها.

العلم، حين قلت إن مسألة استخدام الاسم يجب أن ترتبط بهوية الموضوع[28].

الثاني، يمكن لأيّ وصف تعريفي أن يعامل كمسمى ثابت بإرجاعه إلى العالم الواقعي. أستطيع استخدام عبارة مخترع النظارات بطريقة تشير إلى الشخص الفعلي الذي اخترع النظارات، وأستطيع أيضاً الاستمرار في الإشارة إلى نفس الشخص ذاته في أي عالم ممكن قد لا يكون به من اخترع هذه النظارة[29]. ويمكن أن ينتشر مثل هذا الوصف التعريفي أو لا ينتشر وفق الطريقة التي يتم بها وصف اسم العلم. وما دام يتم تحويل الوصف التعريفي إلى مسمى ثابت، فإن ذلك لا يثبت اختلاف وظيفة اسم العلم عن وظيفة الأوصاف المحددة، وإنما يبين أن أسماء الأعلام تكون دائماً مسميات وألقاباً ثابتة في الوقت الذي لا تكون الأوصاف المحددة مسميات ثابتة.

VII ـ استخدامات أسماء العلم

قلت في البداية إن إجابة السؤال سهلة وبسيطة إذا تمسكنا بالمبادئ التالية: تُعد المسائل التي نريد شرحها، عبارة عن مجموعة من الأسماء التي تستخدم للإشارة إلى موضوعات. وتتمثل المساهمة التي يقدمها اسم معين لشروط مصداقية العبارات في استخدامه للإشارة إلى موضوع. كذلك توجد بعض العبارات لا تستخدم أو لا تستخدم وحدها فقط، للإشارة إلى موضوع. كما يظهر ذلك في عبارات الهوية، والقضايا الوجودية، والعبارات المعبرة عن الحالات القصدية. كذلك نلاحظ أن الاسم يستخدم للإشارة إلى نفس الموضوع في عوالم ممكنة مختلفة بالرغم من اختلاف صفاته في هذه العوالم عن صفاته في العالم الفعلي.

(28) In *Mind* (1958), *op. cit*

(29) A similar points is made by D. Kaplan with his notion of 'Dthat' (Dthat', in P. Cole (ed.) *Syntax and Semantics, vol. 9* (New York, 1978)) and by A. Plantinga with his notion of an 'Alpha transform' (in 'The Boethian compromise', *American Philosophical Quarterly, vol. 15, no. 2 (april 1978), pp. 129-38).*

تتمثل المبادئ التي يجب أن يتمسك العقل بها حين يفسر هذه المسائل في ما يلي:

1 ـ حين يتم استخدام اسم معين للإشارة إلى موضوع معين، يجب أن يكون هناك تمثل مستقل للموضوع إما عن طريق الإدراك أو الذاكرة أو الوصف المحدد. كما يجب أن يوجد مضمون قصدي كاف لتحديد الموضوع الذي يربط الاسم به.

2 ـ يستطيع المتحدثون بمجرد الربط بين الاسم والموضوع الاستفادة من هذه الصلة من دون معرفة أي شيء عن الموضوع. وإذا لم يكن لديهم أي مضمون قصدي لا يتسق مع الخصائص المرتبطة بالموضوع، فإن مضمونهم القصدي قد يتمثل في استخدامهم الاسم للإشارة إلى نفس ما يشير الآخرون إليه.

3 ـ تعتبر كل إشارة نتيجة لمضمون قصدي، سواء كانت هذه الإشارة عن طريق الأسماء أو الأوصاف أو العبارات المرجعية: المسميات، البطاقات، الصور، أو أي شيء آخر. تتم الإشارة إلى الموضوع إذا طابق شرطاً معيناً أو حقق مجموعة من الشروط التي يتم التعبير عنها بواسطة الوسيلة التي تم استخدامها للإشارة إليه. وقد تكون هذه الشروط، في بعض الحالات المحدودة، مجرد قدرات الخلفية للتعرف، كما سبق أن أوضحنا في الفصل الثاني، على حامل الاسم، أو ربما تكون المضامين القصدية طفيلّية من النوع الذي أشرنا إليه في المبدأ رقم (2) وتُعد المبادئ رقم (1) ورقم (2) ببساطة تطبيقات للمبدأ رقم (3).

4 ـ يتحدد الموضوع الذي يكون هدفاً ممكناً للتسمية وللإشارة إليه، وفقاً لنظام التمثيل الذي ينتسب إليه؛ فإذا كان لدينا نسق قادر على تحديد الموضوعات وفصلها عن بعض (أي نظام يمكننا من العد الحصان رقم (1) ورقم (2)... وهكذا) وبالتالي، يمكننا من تعريف الموضوعات وإعادة تحديدها (أي نظام يسمح بتحديد الوضع الذي يكون فيه نفس الحصان الذي رأيناه بالأمس)، فإننا نستطيع ربط الأسماء بالموضوعات بطريقة نحافظ بها على استمرار عملية

الربط. ونستطيع أيضاً استخدام هذا الربط حتى المواقف المخالفة للواقع والتي لم يعد فيها المضمون القصدي المرتبط بالاسم مكتفياً بالموضوع (أو يتم تحققه بالموضوع). ونلاحظ إذا تم تطبيق المبادىء رقم (1) ورقم (2) ورقم (3) في نظام تمثلي يتحقق المبدأ رقم (4).

أعتقد أن هذه المبادىء تفسّر الأمور والمسائل التي أوضحناها من قبل. يتمثل الهدف الرئيسي من استخدام أسماء العلم في تمكيننا من الإشارة للموضوعات. وطالما يوجد مضمون قصدي معين مرتبط بالاسم، فإنه يظهر كجزء من المضمون اللغوي (القضية) للعبارة التي تستخدم الاسم، وذلك في عبارات الهوية والعبارات الوجودية والعبارات التي تعبر عن حالات قصدية، ويتم ذلك بالرغم من أن وظيفة الاسم ليست التعبير عن مضمون قصدي، وإنما فقط الإشارة إلى الموضوعات، أو أن المضمون القصدي المرتبط بالاسم لا يكون جزءاً من تعريف الاسم. ويمكن تفسير مسألة استخدام الأسماء مع مضمون قصدي، ولا يكون الاسم لقباً ثابتاً، بأن المفهوم الذي لدينا عن هوية الموضوع يكون مستقلاً تماماً عن هذه المضامين القصدية المعينة المستخدمة لتعريف الموضوع؛ فيكون لدينا مثلاً مفهوم عن نفس الرجل، ويكون هذا المفهوم مستقلاً عن جميع أوصافه باعتباره مؤلف "الأوديسا". ونستطيع استخدام اسم "هوميروس" للشخص الذي كان مؤلفاً فعلاً "للأوديسا" حتى في العوالم الممكنة التي لم يكتب بها هوميروس الأوديسا.

نخلص في النهاية لملاحظة ما يلي:

أولاً: يتم استخدام الأسماء للإشارة إلى الناس والأماكن التي نحتك بها يومياً. ويتعلم الفرد هذه الأسماء من الآخرين. ويرتبط الاسم بمجرد تعلمه بمجموعة من المضامين القصدية في الشبكة. ويقل اعتماد الفرد على الآخرين لتحديد الموضوع المشار إليه. وتستطيع التفكير مثلاً في أسماء أصدقائك، وأفراد الأسرة، والمدينة التي تسكن بها وأسماء الشوارع في المنطقة المجاورة. ونلاحظ

في كل ذلك عدم وجود أي سلسلة للاتصال أو التواصل.

ثانياً: توجد أسماء لها استخدامات خاصة. يكون المضمون القصدي المرتبط بهذه الأسماء مستمداً من الآخرين، ومع ذلك يكون كافياً للمعرفة بالموضوع؛ فمثلاً تكون لدي معرفة "باليابان" و"شارل ديغول". ويكون المضمون القصدي في مثل هذه الحالات كافياً بحيث يضع الضوابط التي يستطيع بها الإشارة إلى الأشياء التي تستخدم هذه الأسماء للإشارة إليها؛ فلا يمكن أن أشير حين أستخدم كلمة "ديغول" إلى لوحة "فلورنتين" الزيتية، أو أشير إلى فراشة حين أستخدم اسم "اليابان".

ثالثاً: يوجد استخدامات للأسماء، يعتمد فيها الفرد على استخدام الآخرين لها لكي يؤمّن الإشارة. ولقد وصفت تلك الحالات بـ "الطفيلية". إذاً لا يكون لدى المتحدث في مثل هذه الحالات مضمون قصدي كافٍ يحقق المعرفة بالموضوع. وربما لا تتم الإشارة إلى الموضوع بهذا الاسم الذي يستخدمه، فيكون هذا الاسم بالنسبة إلي مثلاً "أفلاطون". ونلاحظ أن هذا المضمون القصدي المحدود يُخضع بعض الضواط لنمط الموضوع المشار إليه. ولا يمكن أن أستخدم "أفلاطون" مثلاً كاسم لعدد أولي.

الفصل 10

الخاتمة: القصدية والمخ

تجنبت طوال عرض الكتاب مناقشة أبرز الموضوعات التي تهتم بها الدراسات الحالية لفلسفة العقل. لم أقل شيئاً أكثر مما قاله المذهب السلوكي، والمذهب الوظيفي، والمذهب الطبيعي، والمذهب الثنائي عن العلاقة بين الجسد والعقل، أو بين المخ والعقل. لذلك، ما زال أمام تفسيرنا السعي لعرض نظرته عن علاقة الظواهر العقلية بالمخ. وأود أن أختم بتوضيح هذه النظرة.

تناولت الحالات العقلية والأحداث بواقعية شديدة. إذ أعتقد فعلاً بوجود هذه الظواهر العقلية التي لا يمكن ردها إلى شيء آخر أو التخلص منها بإعادة تعريفها: فتوجد الآلام، والمتع، والأشواق، والمعتقدات، والمخاوف، والآمال، والرغبات، والخبرات الإدراكية، والخبرة بالأفعال، والأفكار، والمشاعر، وباقي الاشياء. وبالرغم من وضوح هذه الأمور واستحقاقها للدراسة، لم تنل الاهتمام الكافي من معظم الفلاسفة الذين درسوها. لقد صادفت نظريات ترى أن الحالات العقلية تتحدد وتتم معرفتها من علاقاتها السببية، أو أن الآلام ليست إلا حالات آلية منتظمة، أو أن المساهمات القصدية الصحيحة ليست إلا النجاح المتوقع الحصول عليه من اتخاذ موقف قصدي معين تجاه نظام معين. لا تقترب هذه الآراء من الحقيقة ولقد نقدت معظمها من قبل[1]. ولا يتسع المجال لتكرار هذه

(1) Minds, brains and programs, 'Behavioral and brain science, vol. 3 (1980), pp. 417-

الانتقادات. ومع ذلك أود لفت الانتباه إلى بعض هذه الآراء التي تثير الشكوك الفلسفية.

أولاً: لم يصل إلى مثل هذه الآراء أو النظريات بالفحص الدقيق للظواهر العقلية التي نقصدها. لم يدرس أي من أصحابها ألمه الفظيع أو قلقه العميق، وانتهى إلى أن هذه المشاعر ليست إلا حالات آلية، أو أنها كلها تتم معرفتها من العلل والآثار، أو أن هذه الحالات نفسها ليست إلا رد فعل تجاه مواقف معينة.

ثانياً: لم يفكر أحد في النظر إلى الظواهر البيولوجية الأخرى نفس النظرة. وحين يدرس المرء اليد أو الكلى أو القلب، فإنه يفكر في وجودها ثم يبدأ بدراسة بيئتها ووظائفها. لم يقل أحد أن وجود اليد جاء من الميل لأنواع معينة من السلوك مثل الجشع مثلاً (المذهب السلوكي اليدوي)، أو أن اليد يمكن أن تتم معرفتها بتفسير العلل والنتائج (المذهب الوظيفي اليدوي)، أو أن اليد توجد في جهاز وتقوم بوظيفتها.

السؤال الآن: كيف نفسر قول هؤلاء الفلاسفة مثل هذه الأقوال الغريبة عن الظواهر العقلية؟ تحتاج الإجابة الشاملة عن مثل هذا السؤال إلى تتبع فلسفة العقل منذ ديكارت، أما الإجابة المختصرة فتتمثل في أن مثل هذه الآراء الغريبة التي لم تكن مؤهلة لمواجهة المشكلات مثل تجنب الثنائية، وتقديم حل لعلاقة العقل بالجسد والتي تبدو ظاهرياً مستحيلة الحل. يبيّن التحليل المختصر للاتجاه المضاد للعقلانية في الفلسفة التحليلية المعاصرة، أن الفشل في القضاء على الظواهر العقلية قد يدفع الى استنتاج فئة من الكائنات التي تقع خارج نطاق العلم، وإلى وجود مشكلة علاقة هذه الكائنات مع العالم الواقعي للموضوعات الطبيعية.

هل يمكن تناول الموضوع من دون التقيد بالنظرة القائلة بوجود بعض

24; 'Intrinsic Intentionality', *Behavioral and Brain Science,* same issue, pp. 450-6; 'Analytic philosophy and mental phenomena', *Midwest Studies in Philosophy, vol. 5 (1980), pp. 405-23.*

الكائنات العقلية خارج نطاق العالم الطبيعي والاعتراف في الوقت نفسه بالوجود الفعلي للقدرة السببية لبعض الجوانب العقلية الخاصة بالظواهر العقلية؟ أعتقد من الممكن تحقيق ذلك. ويجب أن نتخلص أولاً من كل الصور القبلية لعلاقة الظواهر العقلية بالظواهر الطبيعية. كذلك يجب وكما يحدث في الفلسفة عموماً، استبدال نماذج وأنساق العلاقات غير الكافية أو حذفها ثم وضع نماذج وأنساق جديدة للعلاقات تكون أكثر كفاية. وأحاول أولاً عرض بعض العقبات التقليدية التي تعترض وجهة نظري:

يعتبر التفسير الذي أقدمه الحالات العقلية ظواهر واقعية مثل الظواهر البيولوجية الأخرى. وتشبه عملية الرضاعة والتركيب الضوئي وانقسام الخلية وعملية الهضم. وتحدث الظواهر العقلية مثل الظواهر الأخرى بسبب ظواهر بيولوجية. وتسبب بدورها حدوث ظواهر بيولوجية كنتيجة لها. وإذا أردنا اسماً لهذه العملية فيمكن تسميتها باسم "المذهب الطبيعي البيولوجي". السؤال الآن: كيف تتعامل هذه العملية الطبيعية البيولوجية مع المشكلة المشهورة الخاصة بعلاقة العقل بالجسد؟ في الحقيقة ليست مشكلة العلاقة بين العقل بالجسد مشكلة واحدة، وإنما يتبعها مشكلات مثل: ما علاقة العقل بالعقول الأخرى؟ ومشكلة الإرادة الحرة .. إلخ. ومع ذلك نلاحظ أن المشكلة المرتبطة بموضوعنا تدور حول إمكانية وجود علاقة سببية بين الظواهر الطبيعية والعقلية. قد يعترض من يهتم بدراسة الموضوع على التفسير الذي تقدمت به بالسؤال التالي: أنت تقول مثلاً إن القصد المصاحب للفعل (في الفعل) يؤدي إلى حدوث الحركة الجسدية، فإذا كان الأول (القصد) عقلياً والثاني (الفعل) مادياً أو جسدياً، كيف توجد علاقة سببية بينهما؟ هل نفترض أن الظاهرة العقلية (الحدث) تندفع خلال الجهاز العصبي والخلايا العصبية أو تتسلل بطريقة معينة داخل جدار الخلية وتهاجم نواتها؟ تتمثل المشكلة التي نواجهها في ما يلي: إذا عملت العناصر والحالات العقلية بصورة سببية كما تدعي، فإن العلاقة السببية تكون مبهمة وغامضة وخفية. من جهة أخرى، إذا اعتمدت على مبدأ السببية الشائع الذي وفقاً

له تكون العناصر المرتبطة سببياً مع بعضها، عناصر يمكن وصفها عن طريق القوانين السببية، وبالتالي تكون كل القوانين السببية قوانين طبيعية. الأمر الذي ينفي وجود أي قدرة سببية للعناصر العقلية للحالات العقلية. فإما أن تقول بالثنائية وتقدم تفسيراً غير مفهوم ومبهم للسببية، أو يكون لديك تفسير معقول للسببية وتترك فكرة القوة السببية للظواهر العقلية، والقول إن العمليات العقلية ظواهر تصاحب العمليات الدماغية الآلية.

تتمثل الصورة التي أقترحها، والتي أعتقد أنها تؤدي في النهاية إلى حل المشكلة، في اعتبار أن الحالات العقلية تحدث بسبب عمليات تحدث في المخ، وتتم وتتحقق في المخ (وباقي الجهاز العصبي). وتستطيع بمجرد فهم إمكانية تداخل الظواهر العقلية والظواهر أو العمليات الجسدية، أن تزيل إحدى العقبات الكبرى التي تمنع رؤية العلاقة بين هذه العمليات. ونستطيع إدراك كيفية التداخل في ما بينها. إذ تستطيع الحالات العقلية التي حدثت بسبب "عمليات في المخ"، أن تسبب أيضاً حدوث عمليات مستقبلية في المخ وحدوث حالات عقلية أخرى. لقد اشترك لفيف كبير من فلاسفة الثنائية والفلاسفة الطبيعيين في أن القول بوجود السببية والقدرة السببية للظواهر العقلية، يؤدي إلى إنكار علاقة التماثل أو التطابق بين الظواهر العقلية والمخ. ويحدث العكس أيضاً. إذا أكدنا وجود علاقة تطابق بين الظواهر علينا أن ننكر أي علاقة سببية بين الظواهر العقلية والجسدية أو الطبيعية. يقول "سمارت" في مقارنته: إذا كان السارق مماثل "لبيل سكس" فإنه لا يمكن أن يكون على علاقة سببية مع بيل سكس[2]. اما إذا قارنا ميل اللص للسرقة، فإنه من الممكن أن يفسر هذا الميل سببياً بنشأة بيل سكس وتربيته. لذلك تتمثل الخطوة الأولى لحل المشكلة في معرفة كيف تستطيع الظواهر العقلية أن تحقق الشرطين.

(2) لا تستطيع أن تقيم علاقة سببية بين الشيء ونفسه. تستطيع ان تقارن (تلازم) بين آثار الاقدام واللصوص، ولا تستطيع أن تقارن بيل سكس اللص مع بيل سكس اللص، انظر: J. J. C Smart, Sensations and brain processes', in Chappel (ed.) The Philosophy Of Mind, (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1962), p. 161.

أود البدء بأمثلة بسيطة تافهة لتوضيح مثل هذا النوع من العلاقات حتى نقلل من غرابة مشكلة العلاقة بين العقل والجسد. ولقد تم اختيار الأمثلة التافهة بصورة عمدية. انظر إلى علاقة صفات سيولة الماء مع سلوك الجزيئات الفردية. لا نستطيع طبعاً القول عن أي جزء فردي إنه مغطى بالماء، وإنما نستطيع القول بأحد أمرين: الأول، إن صفات مظاهرِ سيولة الماء قد حدثت بسبب سلوك الجزيء. والثاني، إنها قد تحققت أو نتجت في مجموع الجزيئات الفردية. دعنا ندرس كل علاقة على حدة. أولاً، علاقة "حدثت بسبب"، أو نتجت عن. من الواضح أن العلاقة بين سلوك الجزيء والمظاهر الطبيعية لسطح الماء علاقة سببية. فإذا بدلنا مثلاً سلوك الجزيء يتغير سطح الماء. إذ نحصل على الثلج أو البخار وفقاً لحركة الجزيئات البطيئة أو السريعة. كذلك نلاحظ أن مظاهر سطح الماء نفسها تعمل بصورة سببية؛ فحين يكون الماء في حالة السيولة، تستطيع شربه أو غسل يديك أو صبه. ثانياً، علاقة "تتحقق في" أو "أُنجزت". ليست سيولة سطل الماء شيئاً إضافياً أو عصيراً تم إفرازه بجزيئات "أ يد2". فحين نصف الماء بالسيولة نصف نفس الجزيئات المكونة للماء. ولكن وصفنا لها يكون من مستوى أعلى من الوصف الذي نصف به الجزيئات الفردية. تتحقق السيولة في بنية جزيء المادة التي تحدث بها السيولة بالرغم من أنها ليست ظاهرة مصاحبة (Epiphenomenal). لذا، إذا سأل سائل: كيف يمكن أن تحدث "العلاقة السببية" بين سلوك الجزيء والسيولة، إذا كانت المادة سائلة وفي الوقت نفسه مجموعة من الجزيئات؟ تكون الإجابة: من الممكن وجود علاقة سببية بين الظواهر في مستويات مختلفة من طبقات المادة أو بين الطبقة العليا والسُّفلى (التحتية) للمادة، والواقع أن هذا الجمع بين العلاقات شيء مألوف في الطبيعة؛ فصلابة المائدة التي أكتب عليها، ومرونة إطارات السيارات ومقاومتها، شواهد على العلاقات السببية التي "حدثت بسبب" أو تحققت في "البنية التحتية" (Microstructure). وإذا أردنا التعميم نستطيع القول: يمكن لظاهرتين أن ترتبطا مع بعضهما بعلاقة "السببية" وعلاقة "التحقق" طالما كان هناك مستويان للوصف.

نبدأ الآن بتطبيق نتائج هذه الأمثلة البسيطة على مشكلة علاقة العقل بالجسم. بداية نلاحظ أن التفسير المعاصر للفيسيولوجيا العصبية للإدراك البصري يقدم حتى الآن تفسيراً ناقصاً، وبالتالي قد تبدو أيضاً نظرياتنا خاطئة. والواقع أن هذه الصعوبات التي تواجه مثل هذا التفسير تكمن في الصعوبة التجريدية والتصورية في فهم عمل جهاز كامل مثل المخ الإنساني. وليس هناك صعوبة ميتافيزيقية تعترضه. تبدأ القصة حين تهاجم وحدات الطاقة الضوئية الخلايا البصرية للشبكية، وتنتقل هذه الإشارات خلال خمسة أنواع من الخلايا داخل الشبكية منها خلايا أفقية ورأسية وثنائية وعصبية، ثم تنتقل بعد ذلك عبر العصب البصري إلى القشرة ثم تتفرق بعد ذلك إلى باقي المناطق البصرية والخلايا البسيطة وإلى ثلاث مناطق أخرى على الأقل.

نلاحظ أن القصة من بدايتها حتى نهايتها عبارة عن تسلسل سببي. يبين لنا كيفية حدوث الخبرة البصرية عن طريق تأثيرات ملايين من الخلايا العصبية الفرعية. السؤال الآن: أين الخبرة البصرية من هذا التفسير؟ من الواضح أنها توجد في المخ حيث تتم كل هذه العمليات. لذلك تحدث الخبرة البصرية بسبب عمل المخ واستجابته لمثير بصري خارجي وقع على الجهاز البصري. ونلاحظ في نفس الوقت أن الخبرة البصرية تتحقق بهذا المعنى في المخ، أي تحدث بسبب مثير خارجي، وتتحقق داخل المخ. كذلك توجد قصة أخرى شبيهة بهذه القصة ولكنها تختلف عنها في المضمون. يمكن تفسير الشعور "بالعطش" بأن إفراز الكلية لهرمون "الرينين" (Renin) يؤدي إلى إثارة الوِطاء (Hypothalamus) المسبب بدوره للشعور بالعطش، بل توجد حالات يحدث بها الشعور بالعطش داخل الوطاء. ووفق هذا التفسير يحدث الشعور بالعطش "بسبب" عمليات عصبية تحدث داخل "الوطاء" وتتحقق فيه في الوقت نفسه (تحدث وتنتج). لا يهم الآن مدى صحة هذا التفسير للعطش ولكنه تفسير ممكن.

إذا كانت المشكلة التجريدية والتصورية لعملية وصف العلاقة بين الظواهر العقلية والمخ متعددة جداً، والتقدم في دراستها بطيء ومؤلم، فإن الطبيعية

المنطقية لأنواع العلاقات بين العقل والمخ لا تبدو غامضة ولا أراها صعبة بأي حال من الأحوال. إذ تشبه صفات هذه العلاقات صفات الخبرات البصرية وحالات الشعور بالعطش وسيولة الماء. وتعد في الوقت نفسه صفات حقيقية وعناصر واقعية في العالم من المستحيل تجاهلها أو إعادة تفسيرها او اعتبارها أوهاماً. وكما تربط هذه العلاقات في حالة السيولة بين طرفي سلسلة العلاقات السببية، فإنها تربط أيضاً هذه السلاسل السببية في هذه الأمثلة. تحدث الصفات سبب الظواهر الدقيقة التحتية، ثم بعد تحققها تسبب هي نفسها بدورها ظواهر وصفات مستقبلية أخرى. وكما تم تفسير سيولة الماء بسبب سلوك بعض الأجزاء الدقيقة، وأنها تصبح بعد تحققها (السيولة) قادرة على تأدية وظائف جديدة أخرى وتؤدي إلى حدوث أشياء جديدة، كذلك تحدث حالات الشعور بالعطش والخبرات البصرية بواسطة سلسلة من الحوادث ذات المستوى الأدنى (التحتي)، وتكون بعد تحققها قادرة في الوقت نفسه على العمل بصورة علّية، أي يمكن أن تكون أسباباً لحدوث حالات أخرى.

افترض لايبنتز (Leibniz) إمكانية وجود هذا التفسير، ولكنه رفضه للأسباب التالية:

> افترض أنه قد تم تصميم آلة قادرة على التفكير والشعور والإدراك، وتصور أنها كانت كبيرة الحجم وظلت محافظة على عملها وقدراتها. ثم افترض أننا دخلنا إليها كما ندخل داخل الطاحونة. قد نلاحظ حين نزورها وجود أجزاء تصطدم بعضها ببعض. ولكننا لا نجد بها ما نصفه بأنه حالة إدراكية أو عملية إدراك. لذلك يجب البحث عن "الإدراك" في البسيط وليس في المركب أو الآلة[3].

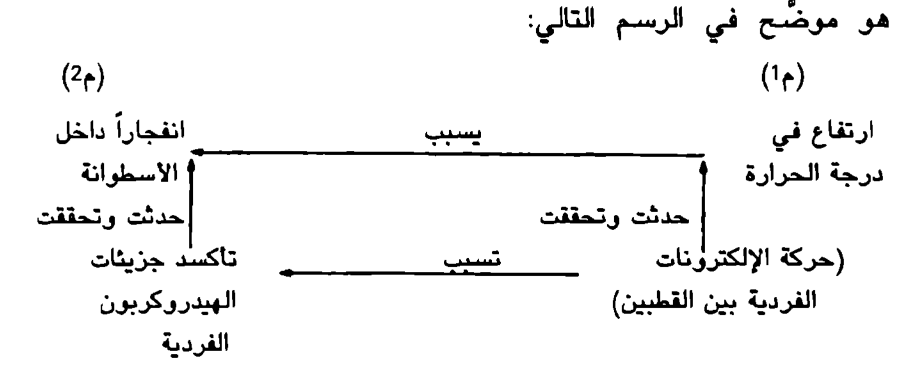
نستطيع القول إن حجة لايبنتز تنطبق على مثالنا. إذ لن يستطيع سلوك الجزيئات تفسير سيولة الماء، فلا نجد أمامنا إذا دخلنا في نظام الجزيئات كما

(3) G. W. Leibniz, *Monadology, paragraph 17.*

دخلنا في الطاحونة، إلا أجزاء تصطدم بعضها ببعض، ولا نرى شيئاً يفسر السيولة. والواقع أننا ننظر في كلتا الحالتين إلى المستوى الخاطئ. لا يمكن أن توجد سيولة الماء عند مستوى الجزيء الفردي، أو يوجد الإدراك البصري أو حالة الشعور بالعطش عند مستوى عصب فردي أو خلية عصبية فردية. أما إذا تعلمنا الأسس والقواعد التي تعمل الجزيئات (أ يد 2) وفقاً لها، فإننا نستطيع أن نستدل من ملاحظة حركة الجزيئات أنها في حالة سائلة. وبالمثل إذا تعلمنا الأسس والقواعد التي يعمل العقل وفقاً لها نستطيع أن نستدل أنها خبرة بصرية أو حالة شعور بالعطش.

نلاحظ أن نمط هذه العملية التي نصفها بأنها "تحدث بسبب" و"تتحقق في" أو "تؤدي إلى"، تثير سؤالاً هاماً يتعلق بكيفية عمل القصدية بهذه الطريقة أو على هذا النمط. لنفترض أن "الحالات القصدية" يمكن أن تحدث بسبب، أو تتحقق في بنية المخ، فكيف يكون للقصدية ذاتها قدرة سببية؟ حين أرفع ذراعي بسبب قصدي المصاحب للفعل (في الفعل) ارتفاع ذراعي للأعلى. ومع ذلك قد يسأل سائل كيف يحدث ذلك؟ حدث ارتفاع ذراعي لأعلى بسبب سلسلة من النبضات العصبية. لا نعرف من أين تنطلق هذه النبضات في المخ، ولكنها تذهب للمخ من خلال اللحاء النشط للمخ. ثم تتحكم في سلسلة من عضلات الذراع التي تتصل بها عندما تتأثر الخلايا العصبية. السؤال الآن: ما صلة أي حالة عقلية أو حادثة عقلية بكل ذلك؟ أريد الإجابة عن السؤال كما فعلت في الأسئلة السابقة بالاستناد إلى واقعة المستويات المختلفة حين نصف مادة معينة، وعمل كل ظواهر هذه المستويات المختلفة بصورة سببية. وأحاول كما فعلت بالنسبة إلى السؤال السابق توضيح ذلك ببعض الأمثلة الواضحة والبسيطة. انظر إلى "الانفجار" الذي يحدث داخل أسطوانة (السلندر) في غرفة الاحتراق الداخلي في الآلة (السيارة مثلاً). يحدث الانفجار بسبب اشتعال (انطلاق) شمعة الاحتراق بالرغم من أن كلاً من اشتعال شمعة الاحتراق والانفجار قد "حدثا"

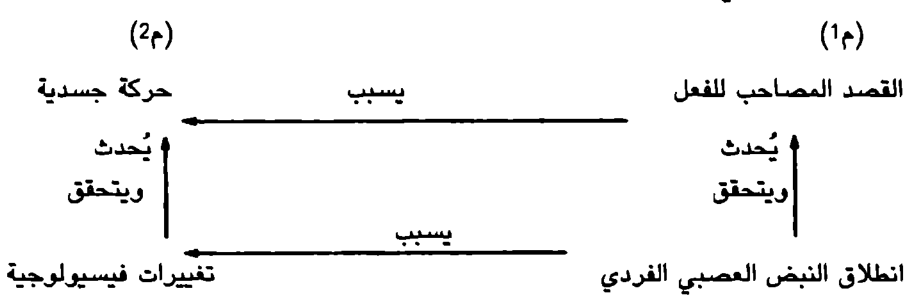
و"تحققا" في الظواهر على المستوى الأدنى، والذي يُعد الوصف باستخدام مصطلحات مثل "الاشتعال" والانفجار" غير ملائمة. كذلك يحدث بالمثل. أريد أن القصد المصاحب للفعل يسبب حدوث الحركة الجسدية بالرغم من أن كلاً من القصد المصاحب للفعل والحركة الجسدية قد "حدثا" "وتحققا" في البنية التحتية التي يُعد الوصف فيها باستخدام مصطلحات مثل "القصد المصاحب" و"الحركة الجسدية" غير ملائم. دعنا نفحص المسألة مرة أخرى بالتفصيل وبدقة. ويجب أن ندرك أنه لا يهمنا الحالة الجزئية أو تفاصيلها، وإنما نمط العلاقات القائمة في العملية. يتمثل عنصر احتراق شمعة الاحتراق الذي يتم بصورة علّية في ارتفاع درجة الحرارة داخل الأسطوانة بين الأقطاب ونقطة اشتعال خليط الهواء مع الوقود. ويُعد هذا الارتفاع في درجة الحرارة السبب الرئيسي لحدوث الانفجار. ومع ذلك يكون ارتفاع درجة الحرارة في حد ذاته قد "حدث" بسبب معين و"تحقق" أيضاً في حركة الأجزاء الفردية بين الأقطاب الكهربائية لشمعة الاحتراق. كذلك "يحدث" الانفجار و"يتحقق" عند تأكسد جزيئات الهيدروكربون الفردية. كما هو موضّح في الرسم التالي:



نلاحظ أن الظواهر في (م1) و(م2) على التوالي هي نفس الظواهر موصوفة بمستويين مختلفين للوصف. ونستطيع لهذا السبب رسم سهم "قطري" بين حركة الإلكترونات التي سببت الانفجار، وارتفاع درجة الحرارة الذي سبب تأكسد جزيئات الهيدروكربون.

بالرغم من معرفتنا المحدودة لكيفية عمل الفعل القصدي في المخ[4]، إلا أننا نعرف أن الآلية العصبية تدفع حركات العضلة، وبالتحديد أيونات الكالسيوم إلى سيتوبلازم العضلة. ثم تطلق سلسلة من العمليات والحوادث التي تسبب حركة الميوسين في بلازما العضلة. تؤدي هذه العمليات إلى شد الأنسجة، وضغط الجهد والامتداد والانتفاء، ثم إلى بذل الجهد مرة أخرى، وفي النهاية تؤدي هذه الحركات كلها إلى انقباض العضلة.[5] إذاً لدينا على المستوى الأصغر أو الأدنى سلسلة من الحركات العصبية التي تسبب سلسلة من التغييرات الفيسيولوجية. يحدث على المستوى الأصغر أو الأدنى "القصد المصاحب للعضل " ويتحقق في العمليات العصبية. وتحدث الحركة الجسدية وتتحقق في العمليات المنتجة.

يوضح الشكل التالي ما يحدث، ونلاحظ تشابهه مع ما يحدث في عملية الاحتراق الداخلي:



نستطيع أن نرسم في هذا الشكل أيضاً أسهماً قطرية تبين أن القصد المصاحب للفعل يؤدي إلى حدوث تغيرات فيسيولوجية، ويسبب انطلاق النبضات العصبية

(4) ولكن انظر: L. Deecke, P. Scheid, and H.H. Kornhuber, " Distribution of readiness potential, pre - motion positivity, and motor potential of human cerebral cortex preceding voluntary finger movements", *Experimental Brain Research*. vol. 7 (1969) pp. 158 -68

(5) Neil R. Carlson, *physiology of Behavior* (Boston: Allen and Bacon, Inc., 1977), pp. .256ff

الفردية حركات جسدية. لاحظ أيضاً أنه وفقاً لهذا الشكل لا تكون الظواهر العقلية إلا ظواهر مصاحبة (للعمليات الفعلية) مثل ارتفاع درجة حرارة شمعة الاحتراق المشتعلة.

تعتبر عملية التشبيه التي اعتمدت عليها مثل معظم عمليات التشبيه عملية ناقصة إلى حد ما. لذلك ربما يتم الاعتراض بأن تفسير السيولة والصلابة.. إلخ، يتناسب مع مفهومي الزمان والمكان اللذين يعمل العالم وفقاً لهما. وحين لجأت إلى التشبيه افترضت أن هناك عنصراً قائماً في الحالات العقلية ليس موجوداً بها، وبالتحديد العنصر المكاني أو المواضع المحددة. فهل يهدم مثل هذا الاعتراض النظرية؟ لنفترض أن لدينا علماً كاملاً للمخ، وبالتالي نعرف بالتحديد كيفية إنتاج وظائف العقل والحالات العقلية. وإذا كان لدينا معرفة كاملة لكيفية إنتاج المخ مثلاً للشعور بالعطش أو الخبرات البصرية، فهل نتردد في أن ننسب لمثل هذه الخبرات مواضع في المخ حين يتوافر لدينا الدليل على ذلك ؟ كذلك إذا كان من الممكن افتراض وجود بعض الحالات العقلية التي لا نعرف مكانها، وإنما نعرف أنها ملامح عامة للمخ أو لمنطقة أكبر من المخ مثل "اللحاء"، ألا نستطيع معاملتها معاملة الملامح العامة لأي كائن مكاني (يشغل مكاناً)، ونفترض مكاناً لها في المخ أو المنطقة الصامّة للمخ مثل اللحاء ؟

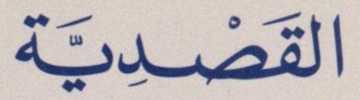
نعود إلى شقّي مشكلة العلاقة بين العقل والجسد. يقول الشق الأول: إذا فكرنا في العلاقة بين العقلي والجسدي كعلاقة سببية، لا يصبح لدينا مفهوم واضح لمعنى السببية. أي يصبح المفهوم غير واضح ومبهم. أجبت بعدم صحة هذا الزعم، وأكدت أن الوضع يبدو لنا هكذا، إذا نظرنا إلى العقلي والجسمي كاسمين لكائنين موجودين، فئتين مستقلتين من الأشياء التبادلية، أشياء عقلية وأشياء جسمية. يصبح العالم عالمين، عالم عقلي وعالم مادي. أما إذا نظرنا لأنفسنا ككائنات تحيا في عالم واحد. يضم أشياءً عقلية بنفس المعنى الذي يضم به أشياءً سائلة وأشياء صلبة، لن تصبح هناك عقبة أمام التفسير العلّي للأشياء؛ فتُعد معتقداتي ورغباتي وشعوري بالعطش وخبراتي البصرية كلها نتائج صفات

علّية لعقلي (تنتج بسبب العقل)، مثلما تكون صلابة الطاولة التي أكتب عليها والماء السائل الذي أشربه صفات علّية للطاولات والماء.

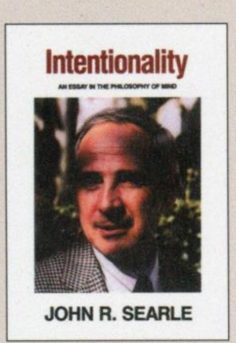
يتمثل الشق الثاني للمشكلة في النظرة الشائعة بأن التفسير السببي المثالي للعالم يجب أن يشير إلى قوانين سببية صارمة. ويجب أن تصاغ هذه بلغة العلم الطبيعي. وتوجد حجج كثيرة على صحة مثل هذه الآراء. ولم أحاول الرد على هذه الحجج وحاولت تقديم بعض الأسباب التي تثبت خطأ النتائج المترتبة عليها.

يقدم تفسيرنا للسببية القصدية بداية للإطار النظري، وأمثلة متعددة للحالات القصدية التي تعمل بها هذه الحالات بصورة سببية أو بطريقة علّية؛ فبينما لا توجد قوانين سببية صارمة، يوجد عدد كبير من العمليات الاضطرارية السببية في عمل السببية القصدية؛ فتسبب المقاصد القبلية الأفعال. ويدفع الشعور بالعطش إلى شرب الماء. وتسبب الخبرات البصرية المعتقدات. ويظل البحث التجريبي قائماً لمعرفة كيفية تحقق هذه الحالات ذات المستوى الأعلى وتحدث في الوقت نفسه بواسطة عمليات المخ. كما يظل البحث التجريبي قائماً وما زال مفتوحاً بالنسبة إلى أي من التحققات تكون "نمطاً بنمط "- Type) (Type أو " نموذجاً بنموذج" (Token - Token)؛ فلقد لاحظت في الحجج السابقة التي ترفض إمكانية " نمط بنمط" وتقول بـ"نموذج بنموذج"، أن التحققات تميل إلى إهمال نقطة في منتهى الأهمية. تتمثل في أن ما يُعد نمطاً يكون دائماً مرتبطاً بوصف معين أو يكون دائماً على علاقة به. لا تعني عدم إمكانية حصولنا على تحققات "نمط بنمط" مثلاً في المصطلحات الكيميائية عدم قدرتنا على الحصول على تحققات " نمط بنمط " على الإطلاق. وإذا أكدنا دائماً على وجود "التحققات " في العناصر الكيميائية، فإن رد قانون "بويل – شارلز" إلى قوانين الميكانيكا الإحصائية سوف يفشل ولا يتحقق. إذ لا ينكر مثل هذا الرد أي مركب كيميائي محدد للغازات، وبالتالي يمكن لأي غاز قديم أن يحل محله. ونعلم جميعاً أن نمط التحققات التي تحدث للحالات القصدية في المخ

تكون قابلة للوصف في مستوى وظيفي أعلى من المستوى الكيميائي الحيوي للأعصاب المكونة لهذه الحالات. لا نستطيع كما أعتقد في حالتنا المعرفية الحالية لفيسيولوجيا الأعصاب أن نتصور، أنه إذا أمكننا فهم العملية التي يقوم بها المخ لإفراز القصدية، أن يكون وفقاً لأسس وقواعد مختلفة عن القواعد والأسس المستخدمة الآن. تماماً كما اختلفت مبادئ وأسس ميكانيكا "الكوانتم" (Quantum) عن أسس ومبادئ ميكانيكا "نيوتن"، ويجب أن تعترف أي مبادئ تقدم لنا تفسيراً كافياً للمخ، بواقعية القدرات السببية لقصدية المخ وتقوم بتفسيرها.



بحث في فلسفة العقل



كان جون سيرل قد اقترح في كتابيه «أفعال الكلام Speech Acts» (1969) و«التعبير والمعنى Expression and Meaning» (1979) طريقة أصيلة وهامة لدراسة اللغة. ولكن كلا الكتابين يخفيان وراءهما فرضية مفادها أن فلسفة اللغة تقع في نهاية فرع فلسفة العقل؛ لأن أعمال الكلام هي أشكال من الفعل البشري ولا تمثل سوى مثلٍ واحدٍ لقدرة العقل على وصل الكائنِ البشري بالعالم.

يعالج هذا الكتاب تلك القدرات البيولوجية الأساسية، ويوفر الأسس الفلسفية لعملي سيرل السابق ذكرهما. وفيه ترتفع القصدية إلى مصاف الظواهر العقلية الحاسمة، ويشتمل تحليلها على نقاشات مستفيضة للإدراك والفعل والسببية والمعنى والإشارة. وفي كلٍّ من هذه الميادين يتمتع سيرل بوجهات نظر أصيلة. وهو ينهي كتابه بحل لمعضلة «العقل والجسد».


9 789953 278704